
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XIX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XIX



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCII

JOURNAL ASIATIQUE

JANVIER-FÉVRIER 1902.

ÉTUDE SUR LE HARARI,

PAR

M. C. MONDON-VIDAILHET.

(FIN.)

V. LE VERBE.

Le harari suit le système général de conjugaison des langues éthiopiennes avec des particularités qui le rapprochent du verbe amharique. Il a gardé davantage de rapports avec la conjugaison des Gouraghês. On remarquera l'existence, dans le harari, d'auxiliaires communs à la plupart des langues éthiopiennes modernes, l'amharique et le tegreña, concurremment avec celle d'auxiliaires plus spécialement usités par les Gouraghês. Ces points et les ressemblances de leur vocabulaire sembleraient devoir faire ranger le harari et les dialectes gouraghês dans une catégorie spéciale, très marquée, malgré la situation sporadique des pays qui parlent ces dialectes.

Auxiliaires ሀለ ፡ — Le verbe ሀለ ፡ (amh. አለ ፡, gheez et tigreña ሀለወ ፡) signifiant : « il est », ne m'a

paru exister dans la conjugaison qu'à l'état impersonnel et encore seulement à la 3e personne de l'indicatif présent-futur et du relatif-participe, sous la forme de l'amh. አሌ ፡. On dira par exemple au présent-futur :

> እሰግድሀ ፡, ትሰግድሀ ፡, j'adorerai, tu adoreras.

tandis qu'on dit à la 3e personne : ይሰግዷሌ ፡, « il adorera », exactement comme en amharique ; et aussi, au pluriel :

> ንሰግድን ፡, ትሰግድኹ ፡, nous adorerons, vous adorerez.

tandis que l'on dit à la 3e personne : ይሰግዷሉ ፡.

Il est curieux qu'on retrouve cet auxiliaire au relatif-participe présent futur, mais seulement à la 3e personne, uni à la particule gheez ዘ ፡, ainsi :

> እሰግዲ ፡ ዘኸ ፡, moi qui adore ; ትሰግዲ ፡ ዘኸ ፡, toi qui adores.

tandis que, à la 3e personne, on dit : የሰግዲ ፡ ዘሌ ፡ pour le masculin seulement, et au pluriel : የሰግዱ ፡ ዘለቹ ፡, avec un singulier assemblage de la flexion du pluriel des noms et du verbe አለ ፡ sous sa forme impersonnelle አሌ ፡.

Cependant, le verbe ሀለ ፡ s'emploie régulièrement, à l'état isolé, dans les mêmes conditions où s'emploie l'amharique አለ ፡, qui comporte, comme on sait, une certaine restriction, qui répondrait assez

à notre *j'y sais*, *tu y es*, *il y est*, *il y a*, etc., que nous ferons mieux comprendre par ces exemples :

> ጎይታ ፡ ሀለ ፡ ገርቤ ፡, le maître est-il à la maison ?
> On répondra : ሀሌ ፡, il y est.
> Comme on dira : ገር ፡ ሀለ ፡, il y a une maison.

Le verbe ሀለ ፡ n'a qu'un temps, le présent, qui se conjugue ainsi :

> ሀሌኹ ፡, je suis.
> ሀሌኺ ፡, tu es (masc.).
> ሀሌኺ ፡, tu es (fém.).
> ሃሌ ፡ ou ሀለ ፡ (comme auxiliaire ኤሌ ፡), il est.
> ሀለቴ ፡, elle est.
> ሀሌን ፡, nous sommes.
> ሀሌኹ ፡, vous êtes.
> ሀሉ ፡, ils sont.

L'impersonnel ኤሌ ፡, uni à la forme relative gheez ዘ ፡, traduit l'amharique ያለኝ ፡ ያለህ ፡, ያለሽ ፡, ያለው ፡, etc., « qui est à moi, à toi, à lui », de la façon suivante :

	SINGULIER.	PLURIEL.
	—	—
1re pers.....	ዘሌኝ ፡.	ዘለን ፡.
2e pers. masc.	ዘለኽ ፡.	ዘሏኹ ፡.
fém..	ዘለሽ ፡.	
3e pers. masc.	ዘለለ ፡.	ዘለሙ ፡.
fem..	ዘሎ ፡.	

« Ce qui est à moi, à toi, à lui » et, avec le négatif ዘሌሏኝ ፡, « ce qui n'est pas à moi », ዘሎሏኽ ፡, « ce qui n'est pas à toi », etc.

On dira néanmoins :

> ልጅኽ ፡ እይዬቤ ፡ ሃል ፡, ton enfant, où est-il?
> et ምሽትኽ ፡ እይዬ ፡ ንታ ፡, ta femme, où est-elle?

Verbe substantif ታ ፡. Ce verbe, qui n'a également que le présent, correspond au verbe substantif amharique ነው ፡. On le retrouve dans les dialectes éthiopiens du Gouraghê avec de légères variantes de flexions. Ce verbe a deux formes qui m'ont paru euphoniques : እንታ ፡ et ንታ ፡, celle-ci employée après les sons voyelles.

Voici la conjugaison de ces trois formes, dont les flexions sont les mêmes :

ተኝ ፡	እንተኝ ፡	ንተኝ ፡,	je suis.
ተኽ ፡	እንተኽ ፡	ንተኽ ፡,	tu es (à un homme).
ተሽ ፡	እንተሽ ፡	ንተሽ ፡,	tu es (à une femme).
ታ ፡	እንታ ፡	ንታ ፡,	il est.
ቴ ፡	እንቴ ፡	ንቴ ፡,	elle est.
ተነ ፡	እንተነ ፡	ንተነ ፡,	nous sommes.
ተኹ ፡	እንተኹ ፡	ንተኹ ፡,	vous êtes.
ተሙ ፡	እንተሙ ፡	ንተሙ ፡,	ils sont, elles sont.

Relatif-participe. — ዝታ ፡, ዚቱ ፡, celui qui est, était.

Précédé des pronoms, ce verbe exprime la possession : እዝ ፡ ንታ ፡, « il est à lui ».

Verbe ኖረ ፡. — Le verbe ኖረ ፡ qui est une contraction du verbe ነበረ ፡ (amh. « il fut, devint », gh. « il s'assit ») sert, comme en amharique, de passé

aux verbes ሀለ ፡ et ቻ ፡. Il n'a que le parfait et le relatif participe passé. Il se conjugue régulièrement :

ናርኹ ፡, je fus.
ናርኺ ፡ ou ናርኽ ፡, *fém.* ናርሺ ፡ ou ናርሽ ፡, tu fus.
ናረ ፡, il fut; ናርቲ ፡, elle fut.
ናርነ ፡, nous fûmes.
ናርኹ ፡, vous fûtes.
ናሩ ፡, ils furent.

Relatif-participe. — ዝናርኹ ፡ ዝናርኽ ፡, ዝናረ ፡ etc., « moi qui fus, toi qui fus, lui qui fut », etc.

Le passé sert d'auxiliaire, comme l'amharique ነበረ ፡ et, comme ce dernier, il a une forme impersonnelle ናር ፡ (ነበር ፡) employée seulement lorsqu'il sert d'auxiliaire.

(Il est à remarquer que le verbe ነበረ ፡ existe en harari avec le sens gheez de « il demeure ».)

Pour les autres temps du verbe, on se sert, comme en amharique, du verbe ኾነ ፡, « il devint », (ሆነ ፡), dont on trouvera plus loin la conjugaison. Comme en amharique également, les verbes ባየ ፡, « il dit » (አለ ፡), et አሸ ፡, « il fit » (አደረገ ፡) servent d'auxiliaire et dans les mêmes circonstances. Le même procédé se retrouve d'ailleurs dans toutes les langues éthiopiennes.

Forme négative du verbe ሀለ ፡. — Comme en amharique, le négatif de ሀለ ፡ se réduit à la 3e personne : ኣሉም ፡ (amh. : sing. የለም ፡, pl. የሉም ፡), *il n'est pas, ils ne sont pas, il n'y est pas, ils ne sont pas, il n'y a pas.*

Forme négative du verbe ታ ፡. — Ce négatif correspond au négatif amharique አይደለም ፡, mais il se présente sous une forme plus régulière :

አልተኙም ፡, je ne suis pas.
አልተኹም ፡, tu n'es pas.
አልተኺም ፡, tu n'es pas (*fém.*).
አልታም ፡, il n'est pas.
አልቴም ፡, elle n'est pas.
አልተኑም ፡, nous ne sommes pas.
አልተኹም ፡, vous n'êtes pas.
አልተዩም ፡, ils ne sont pas.

Formation des temps. — Le verbe harari n'offre pas l'harmonieuse régularité de la conjugaison des autres langues éthiopiennes, bien qu'il se rattache au système qui leur est commun. Le radical trilittère a parfois un aspect assez différent, ainsi on trouve les types suivants : ኬመደ ፡, ኬመረ ፡, ቢነነ ፡, በረደ ፡, etc., tandis que, en amharique, par exemple, l'aspect de la forme radicale persiste toujours : ነገረ ፡, አነሰ ፡, ወረደ ፡, etc., avec les trois lettres du 1er ordre, qui ne deviennent du 4e ordre que dans la forme ou état intensif. En amharique, ce n'est que dans les bilittères que l'on constate des lettres d'un ordre différent, provenant généralement de contractions d'un radical régulier original emprunté au gheez.

Quant à la formation des temps, bien que très intimement liée à celle des idiomes éthiopiens, elle offre quelques singularités.

Le *parfait* n'a rien qui le caractérise spécialement : soit le verbe ሰገደ ፡, « il adora ».

ሰገድኹ ፡, j'adorai.
ሰገድኸ ፡, *fém.* ሰገድኺ ፡, tu adoras.
ሰገደ ፡, *fém.* ሰገድቲ ፡, il adora.
ሰገድና ፡, nous adorâmes.
ሰገድኹ ፡. vous adorâtes.
ሰገዱ ፡, ils adorèrent.

Le *contingent* reproduit les formes ordinaires avec cette particularité qu'il comporte une flexion pour le féminin, alors que les autres langues éthiopiennes n'en ont que pour le pluriel :

እሰግድ ፡, moi adorant.
ትሰግድ ፡, *fém.* ትሰግጂ ፡, toi adorant.
የሰግድ ፡, *fém.* ትሰግጂ ፡, lui, elle adorant.
ንሰግድ ፡, nous adorant.
ትሰግዱ ፡, vous adorant.
የሰግዱ ፡, eux adorant.

Le *présent-futur*, qui rend la forme amharique : እሰግዳለሁ ፡, 3e personne : ይሰግዳል ፡, offre cette particularité que l'auxiliaire አል ፡ ne s'y trouve qu'à la 3e personne du masculin et du pluriel ; les 1re et 2e personnes y sont formées par des flexions, ainsi :

እሰግደኽ ፡ (ou ሀ ፡), j'adore, j'adorerai.
ትሰግደኽ ፡, *fém.* ትሰግደኺ ፡, tu adores, adoreras.
የሰግዳል ፡, *fém.* ትሰግደች ፡, il adore, adorera.
ንሰግደና ፡, nous adorons, adorerons.
ትሰግደኹ ፡, vous adorez, adorerez.
የሰግዳሉ ፡, ils adorent, adoreront.

Le *passé composé* ou *indéfini*, qui rend aussi notre imparfait, se forme du contingent avec l'auxiliaire ኖረ ፡, « il fut », comme en amharique, mais avec cette particularité que la 3ᵉ radicale passe du 6ᵉ ordre au 3ᵉ ordre, sans autre raison apparente qu'une question d'euphonie, vu la tendance particulière aux Hararis de transformer les finales du 6ᵉ ordre en celles du 3ᵉ ordre, et cela à toutes les personnes, sauf la 2ᵉ et la 3ᵉ personne du pluriel.

እሰግዲ ፡ ኖርኹ ፡, j'ai adoré, j'adorais.
ትሰግዲ ፡ ኖርኸ ፡, *fém.* ኖርኺ ፡, tu as adoré, tu adorais.
የሰግዲ ፡ ኖረ ፡, *fém.* ትሰግዲ ፡ ኖርቲ ፡, il a adoré, il adorait.
ንሰግዲ ፡ ኖርን ፡, nous avons adoré, nous adorions.
ትሰግዱ ፡ ኖርኹ ፡, vous avez adoré, vous adoriez.
የሰግዱ ፡ ኖሩ ፡, ils avaient adoré, ils adoraient.

Le *futur incertain* est rendu de la même façon qu'en amharique, en substituant l'auxiliaire ኸን ፡ (amh. ሆን ፡) à l'auxiliaire ኖረ ፡.

Le *plus-que-parfait*, comme en amharique, reproduit le parfait en l'accompagnant de l'auxiliaire ኖረ ፡ (amh. ነበረ ፡) sous sa forme impersonnelle ኖር ፡ (amh. ነበር ፡) :

ሰገድኹ ፡ ኖር ፡, j'avais adoré.
ሰገድኸ ፡ ኖር ፡, *fém.* ሰገድኺ ፡ ነር ፡, tu avais adoré.
ሰገደ ፡ ኖር ፡, *fém.* ሰገድቲ ፡ ኖር ፡, il, elle avait adoré, etc.

Les deux formes primitives: parfait et contingent, servent, comme dans les autres langues éthiopiennes, à former les *relatifs-participes*. Le passé est formé (comme en tigreña) à l'aide de la particule ዝ [gh. ዘ] préposée au parfait, ainsi :

ዝሰገድኹ ፡, moi qui adorai.
ዝሰገድኻ ፡, *fém.* ዝሰገድኺ ፡, toi qui adoras.
ዝሰገደ ፡, *fém.* ዝሰገድቺ ፡, lui, elle qui adora, etc.

Le *présent-futur* est formé à l'aide du contingent, mais toujours avec l'*i* euphonique comme dans le passé composé, et d'une sorte de génitif pronominal où se retrouvent les démonstratifs gheez et tigreña, avec la persistance de l'auxiliaire ኣል ፡ à la 3e personne au masculin et au pluriel :

እሰግዲ ፡ ዝኸ ፡, moi qui adore, adorerai.
ትሰግዲ ፡ ዝኸ ፡, *fém.* ዝሸ ፡, toi, qui adores.
የሰግዲ ፡ ዝል, *fém.* ዝቶ ፡, lui, elle qui adore.
ንሰግዲ ፡ ዝን ፡, nous qui adorons.
ትሰግዱ ፡ ዘኸቾ ፡, vous qui adorez.
የሰግዱ ፡ ዝለቾ ፡, eux, elles qui adorent.

L'*impératif* rappelle l'impératif amharique, d'ailleurs semblable à celui des autres idiomes éthiopiens, avec les deux formes, celle qui est en particulière à l'impératif :

ሰገድ ፡, *fém.* ሰገጂ ፡, adore.
ሰገዱ ፡, adorez.

et celle qui ressemble au contingent (forme ጠብቅ ፡). ce qui implique, pour le *jussif*, la forme équivalente;

seulement, ici encore, le harari remplace souvent la lettre muette du 6e ordre par le son *i* du 3e ordre :

> እስግዲ ፡, que j'adore.
> ትስግዲ ፡, *fém.* ትስግጂ ፡, que tu adores.
> የስግድ ፡, *fém.* ትስኀድ ፡, qu'il, elle adore.
> ንስግዲ ፡, que nous adorions.
> ትስግዱ ፡, que vous adoriez.
> የስግዱ ፡, qu'ils, elles adorent.

L'*infinitif* se règle sur l'impératif ou le jussif, bien qu'il semble n'y avoir à cela aucune raisou apparente : መስግድ ፡, « adorer » (l'action d'adorer), ainsi que cela se produit en amharique (መስገድ ፡, *imp.* ስገድ ፡; መጠበቅ ፡, *imp.* ጠብቅ ፡) መሔመድ ፡ de ሔመደ ፡, avec quelques particularités pour les bilittères.

Il existe une sorte de *gérondif* qui traduit le constructif amharique et qui est formé par le parfait du verbe auquel on ajoute le suffixe መ ou ማ, car mes collaborateurs hararis employaient tantôt l'une tantôt l'autre de ces transcriptions :

> ሰገድኹመ ፡, moi ayant adoré.
> ሰገድኺመ ፡, toi ayant adoré, etc.
> ou bien : ሰገድኹማ ፡, ሰገድኺማ ፡, etc.

Je relève dans mes notes les formes *-é*, ኼ à la 1re personne correspondant à la 1re pers. sing. du constructif amharique, par exemple : ሰጠኼ ፡ ዋር ፡ traduisant ሰምቼ ፡ ነበር ፡, je me borne à la signaler.

Conjugaison négative. — Ici encore, à côté de ressemblances complètes avec le système général de la conjugaison négative des autres langues éthiopiennes, nous trouvons des particularités assez curieuses.

Au *parfait*, la ressemblance avec l'amharique n'est limitée que par les particularités des flexions du harari. On dit :

ኧልሰገድኹም ፡, je n'adorai pas.
ኧልሰገድኺም ፡, *fém.* ኧልሰገድሺም ፡.
ኧልሰገደም ፡, *fém.* ኧልሰገድቲም ፡, etc.

c'est bien le ኧል– préfixe de l'amharique avec le suffixe négatif –ም ፡.

Le *contingent* n'a ni le ኧል (1[re] pers.) ni le ኧ– négatif préfixe de l'amharique, qui dispensent parfois de la particule négative –ም ፡, celle-ci suffit au harari :

ኢሰግዲም ፡, moi n'adorant pas.
ትሰግዲም ፡, toi n'adoraut pas.
የሰግዲም ፡, lui n'adorant pas.

On remarquera seulement que le son *i* euphonique précède toujours la particule négative –ም ፡.

La différence est encore plus sensible dans la forme négative du *présent-futur*, savoir :

እሰግዱሜህ ፡, je n'adore, n'adorerai pas.
ትሰግዱሜህ ፡, *fém.* ትሰግዱሜሽ ፡.
ይሰግዱሜል ፡, *fém.* ትሰግዱሜት ፡.
ንሰግዱሜነ ፡.
ትሰግዱሜኹ ፡.
ይሰግዱሜሉ ፡.

Les temps dérivés du contingent avec l'auxiliaire ኖረ ፡ offrent aussi quelques particularités. Le *passé indéfini* (aoriste) emploie le contingent négatif et le fait suivre de son propre parfait négatif, mais celui-ci dépouillé du suffixe négatif –ም ፡.

እሰግዲም ፡ አልኖርኹ ፡, je n'ai pas adoré, je n'adorais pas.
ትሰግዲም ፡ አልኖርኽ ፡, *fém.* አልኖርሽ ፡.
ይሰግዲም ፡ አልኖረ ፡, etc.

Le *plus-que-parfait* reprend la forme du parfait négatif en y ajoutant la particule suffixe négative –ም ፡, augmentée de l'*i* euphonique, ainsi :

አልሰገድኹሚ ፡ ኖር ፡, je n'avais pas adoré.
አልሰገድኽሚ ፡ ኖር ፡, *fém.* አልሰገድሽሚ ፡ ኖር ፡.
አልሰገደሚ ፡ ኖር ፡, *fém.* አልሰገደችሚ ፡ ኖር ፡.
አልሰገድነሚ ፡ ኖር ፡.
አልሰገድኹሚ ፡ ኖር ፡.
አልሰገዱሚ ፡ ኖር ፡.

Les *relatifs-participes* présentent eux aussi quelques particularités. Pour le passé, le préfixe caractéristique ዘ est suivi du ል qu'on trouve dans le négatif amharique አል–- ፡ sans l'afformative –ም ፡, ainsi :

ዘልሰገድኹ ፡; moi qui n'ai pas adoré.
ዘልሰገድኽ ፡, *fém.* ዘልሰገድሽ ፡.
ዘልሰገደ ፡, *fém.* ዘልሰገደች ፡.
ዘልሰገድነ ፡.
ዘልሰገድኹ ፡.
ዘልሰገዱ ፡.

Plus curieuse et moins explicable, autrement que par une déviation du contingent négatif amharique, est la forme du relatif-participe présent que voici :

ዘንሰግዲ ፡ ዘኹ ፡, moi qui n'adore, n'adorerai pas.
ዘንትሰግዲ ፡ ዘኹ ፡, *fém.* ዘትሰግዲ ፡ ዘኺ ፡.
ዘይሰግዲ ፡ ዘል ፡, *fém.* ዘትሰግዲ ፡ ዘት ፡.
ዘንሰግዲ ፡ ዘነ ፡.
ዘትሰግዱ ፡ ዘልኹ ፡.
ዘይሰግዱ ዘሉ ፡.

A remarquer la présence de l'auxiliaire አል ፡ à la 2e pers. du pluriel.

L'*impératif* rentre davantage dans le système général, il suffit de préposer un አ– négatif, ainsi :

አስገድ ፡, *fém.* አስገጂ ፡, n'adore pas.
አስገዱ ፡, n'adorez pas.

Au *jussif*, nous retrouvons l'allitération que nous constations dans le relatif-participe présent (ን pour ል), mais avec la forme du contingent. Je le reproduis tel que mon collaborateur harari me l'a donné :

አንሰግዲ ፡, que je n'adore pas.
አትሰግዲ ፡, *fém.* አትሰግጂ ፡.
አይሰግዲ ፡, *fém.* አትሰግዲ ፡.
አንሰግዲ ፡.
አትሰግዱ ፡.
አይሰግዱ ፡.

Telle est la conjugaison d'un régulier trilittère en langue harari ; les autres conjugaisons s'y rapportent

IMPRIMERIE NATIONALE.

toutes dans leur ensemble, même celles des verbes bilittères. Il est très aisé, après ce que nous venons d'exposer sur la formation des temps, d'en réaliser le paradigme.

ÉTATS ET VOIX[1]. — Le harari ne diffère en rien, en ce qui touche les états simple, intensif et fréquentatif, du verbe dans les autres langues éthiopiennes, si ce n'est que l'état fréquentatif est beaucoup plus rare. Il se rattache au mécanisme général pour la formation des voix. Comme dans les autres langues sémitiques, la plupart des verbes actifs affectent la forme simple, mais alors la forme active se confond avec la forme causative, comme, par exemple :

ፈፈለ ፡, il chercha; አተፈፈለ ፡, il fit chercher.

Il nous a paru cependant que le harari ne possédait pas la richesse de nuances qui permet à l'amharique d'exprimer non seulement les positions active, passive et causative, mais encore les formes réciproque, causative-réciproque, etc.

Comme les dialectes gouraghês, en ce qui concerne les voix des verbes, le harari se rattache plutôt au tegreña qu'à l'amharique.

[1] Les notes qui contenaient les exemples de conjugaison des diverses voix ont été égarées, je n'ai pu les rétablir. Il est cependant certain que, dans ces conjugaisons, le harari ne s'éloigne pas sensiblement du tegreña.

Voici quelques exemples :

SIMPLE.	PASSIF.
ሰበረ ፡, il brisa.	ተሰበረ ፡, il fut brisé.
አቀ ፡, il comprit.	ታቀ ፡, il fut compris.
በየ ፡, il dit.	ተበየ ፡, il fut dit.
በለዐ ፡, il mangea.	ተበለዐ ፡, il fut mangé.
ወዳ ፡, il aima.	ተወዳ ፡, il fut aimé.

Pour l'actif :

ዲጀ ፡, il vint. — አዲጀ ፡, il apporta.

(C'est l'amharique መጣ ፡, *act.* አመጣ ፡.)

ፌሬ ፡, il craignit. — አፌሬ ፡, il ménagea.

Pour le causatif :

ለመደ ፡, il apprit. — አተሌመደ ፡, il enseigna.

አቀ ፡, il connut. — አቴወቀ ፡, il fit connaître.

ገደለ ፡, il tua. — አተጌደለ ፡, il fit tuer.

On doit noter le changement de la 1re radicale, qui du 1er ordre passe au 5e ordre, et l'intercalation euphonique du même son dans አቴወቀ ፡.

Il est également intéressant de noter que, contrairement à ce qui se passe dans l'amharique, mais comme cela se produit dans le gheez et le tegreña, le ተ du passif persiste au contingent. Par exemple :

አተወደዳኹ ፡, je suis aimé.
አተፌሬኹ ፡, je suis craint.
ይተገዳሉ ፡, ils sont tués.

Verbes trilittères. — Comme dans les autres langues éthiopiennes, la forme trilittère est la plus

usuelle. En étudiant la formation des temps*, nous avons donné la conjugaison du verbe trilittère régulier; il sera facile à ceux qui le désireront d'en établir le paradigme.

Les trilittères comme በረደ ፡ sont assez connus; ils forment le contingent et ses dérivés en substituant le son *u* au son *o* de la 1re radicale : የቡርዲ ፡; prés.-fut. : ይቡርዳል ፡.

Lorsque le verbe trilittère commence par un አ ou un ዐ, la difficulté n'est pas plus grande, car il ne s'agit, comme dans les autres langues éthiopiennes, que d'incorporer dans les préfixes pronominaux la valeur phonétique particulière à cet አ ou ዐ. Ainsi አገደ ፡ (*ăgăddă*) fera au présent futur ያገዳል፡ « il enchaîne, enchaînera, attachera ».

Quelques verbes, bien rares il est vrai, ont pour 1re radicale ኤ ፡, comme :

ኤመደ ፡, il parla; ኤገደ ፡, il commença.

Nous trouvons au contingent :

Singulier : 1re ኤምዲ ፡; 2e ትምዲ ፡, *fém.* ቲምዲ ፡; 3e ይምዲ ፡, *fém.* ቲምዲ ፡.

Pluriel : 1re ኒምዲ ፡; 2e ቲምዱ ፡; 3e ይምዱ ፡ (*yĕmdu*).

et au futur-présent, son dérivé :

Singulier : 1re እምዳሀ ፡; 2e ትምዳኸ ፡, *fém.* ኸ ፡; 3e ይምዳል ፡, *fém.* ትምዳት ፡.

Pluriel : 1re pers. ንምዳን ፡; 2e ቲምዳኹ ፡; 3e የምዳሉ ፡.

et au jussif :

Singulier : 1re ኤምጢ ፡; 2e ትምጢ ፡, *fém.* ቲምጢ ፡; 3e ዪምጢ ፡, *fém.* ቲምጢ ፡.

Pluriel : 1re ኒምጢ ፡; 2e ቲምጡ ፡; 3e ዪምጡ ፡.

à l'impératif :

ኤምጢ ፡, *fém.* ኤምጪ ፡; *plur.* ኤምጡ ፡.

à l'infinitif :

መኤመጥ ፡.

Les verbes à lettres redoublées suivent des règles équivalentes à celles des autres langues éthiopiennes, c'est-à-dire que les deux lettres se contractent en une lorsque l'une d'elles a le son muet, avec cette nuance que les Hararis affectent de joindre le son *ă* du 1er ordre aux préfixes pronominaux. Ex. : ሴነነ ፡.

Passé : ሴነንኹ ፡, je parlai; ሴነነ ፡, il parla.

Contingent : እሲኒ ፡, ትሲኒ ፡, የሲኒ ፡, ነሲኒ ፡, ተሲኑ ፡, የሲኑ ፡, moi, parlant, etc.

Présent futur : የሲናኸ ፡, ተሲናኸ ፡, *fém.* ተሲናኸ ፡, የሲናል ፡, je parlerai, tu parleras, etc.

Impératif : እሴን ፡, *fém.* እሴኝ ፡, *plur.* እሴኑ ፡, parle, parlez.

Infinitif : መሴና ፡, parler, l'action de parler.

Trilittère irrégulier በለዐ ፡ « *il mangea* » (gheez በልዐ ፡). — Ce verbe se présente sous un aspect très différent de celui qu'il a dans les idiomes éthiopiens anciennement connus, mais qu'on retrouve dans

les dialectes gouraghês. Cette conjugaison est évidemment basée sur deux verbes défectifs : በለወ ፡ et ያለ ፡, qui se sont confondus en un seul, comme dans l'amharique አለ ፡ « il dit », où l'on retrouve à certains temps le radical gheez ብሀለ ፡. Cela existe chez nous dans le verbe *être* et dans le verbe *aller*, par exemple. Ainsi on dit :

Passé : በላኹ ፡, በላኺ ፡, *fém.* ኺ ፡, በለወ ፡, etc., je mangeai, etc.

Contingent : ዮሌ ፡, ቶሌ ፡, ዮሌ ፡, *fém.* ቶሌ ፡, ዩሌ ፡, *fém.* ቶዬ ፡, ኖሌ ፡, ቶሉ ፡, ዩሉ ፡, moi, mangeant, etc.

Aoriste : ዮሎ ፡ ኖሮ ፡, etc., j'ai mangé.

Présent futur : ዮላኸ ፡, ቶላኸ ፡, *fém.* ኽ ፡, ዩላሌ ፡, *fém.* ቶላኸ ፡, etc., je mange, je mangerai.

Présent négatif : ዮሉሜኸ ፡, ቶሉሜኸ ፡, *fém.* ቶሉሜኽ ፡, ዩሉሜሌ ፡, etc., je ne mangerai pas, etc.

Plus-que-parfait : በላኹ ፡ ኖሮኹ ፡ ou ኖሮ ፡, j'avais mangé, etc.

Impératif : ብላእ ፡, *fém.* ቢእ ፡, *plur.* ብሉዉ ፡, mange, mangeons, etc.

Relatif participe passé : ዘላ ፡, celui qui a mangé.

Relatif participe présent : ዩሌ ፡ ዘሌ ፡, celui qui mange.

Gérondif : ዮሌመ ፡, ቶሌመ ፡, ዩሌመ ፡ (ou ሚ), etc., mangeant, ayant mangé.

Infinitif : መብለዕ ፡, manger, l'action de manger.

Verbe actif አበረደ ፡ « *il termina* ».

Passé : አበረድኹ ፡, je terminai, etc.

Contingent : አቡርዲ ፡, ታቡርዲ ፡, moi, terminant, etc.

Impératif : አብርዲ ፡, አብርዷ ፡, አብርዱ ፡, termine, terminons, terminez !

Optatif jussif : አቡርዲ ፡, que je termine.

Relatif participe passé : ዘበረደ ፡, celui qui termina.

Relatif participe présent : ዩቡርዲ ፡ ዘል ፡, celui qui termine.

Infinitif : ማበረድ ፡, terminer, l'action de terminer.

Verbes bilittères. — Malgré leur apparence compliquée, on peut réduire les verbes bilittères, en amharique, à deux classes : 1° les verbes bilittères à première syllabe longue; 2° les verbes bilittères à première syllabe brève (*ă*). Le harari n'est guère plus compliqué en apparence, mais il m'a paru moins régulier dans sa conjugaison. En harari, les verbes bilittères sont, pour la plupart, comme dans les autres langues éthiopiennes, des contractions de verbes trilittères, mais quelques-uns offrent des contractions qu'on pourrait qualifier d'*abusives,* par exemple : አቀ ፡ de አወቀ ፡ « il comprit ». Aussi n'est-il point étonnant que l'on voie reparaître dans la conjugaison des sons qui ont disparu du radical, non seulement dans les verbes généralement contractés dans les autres langues éthiopiennes, mais encore dans des mots spéciaux au harari.

Voyons d'abord un bilittère régulier à première syllabe longue : ኻነ ፡ « il fut, devint » (amh. ሆነ ፡, gh. ኮነ ፡).

Parfait : ኻንኹ ፡ ou ሃንኹ ፡, ኻኔኸ ፡, *fém.* ኻኔኽ ፡, ኻነ ፡, *fém.* ኻንቴ ፡, ሃኔነ ፡, ኻኔኹ ፡, ኻኑ ፡, je fus, tu fus, etc.

Contingent : እኹን ፡, ትኹን ፡, ይኹን ፡, *fém.* ትኹኝ ፡, etc., moi étant, etc.

Présent futur : እኹናኸ ፡, ትኹናኸ ፡, ይኹናል ፡, etc., je suis, serai, etc.

Futur suppositif : ኻንኹ ፡ እኹናኸ ፡, etc., au cas où je serai, etc.

Aoriste : እኹን ፡ ናር ፡, j'ai été, etc.

Plus-que-parfait : ኻንኹ ፡ ናርኹ ፡, j'avais été, etc.

Impératif : ኹን ፡, *fém.* ኹኝ ፡, *plur.* ኹኑ ፡, sois, soyons, soyez !

Optatif jussif : እኻኒ ፡, que je sois.

Relatif participe passé : ዝኻነ ፡, celui qui fut.

Relatif participe présent : እኹን ፡ ዛኸ ፡, 3e ይኹንዛል ፡, moi qui suis, lui qui est, etc.

Infinitif : መኻነ ፡, être, l'être le devenir.

Verbe ሌጠ ፡ « *il alla* ».

Parfait : ሌጥኹ ፡, etc., j'allai, etc.

Contingent : እሌጥ ፡, ትሌጥ ፡, etc., moi allant, etc.

Présent futur : እሌጠኸ ፡, ትሌጠኸ ፡, *fém.* ትሌጠኸ ፡, ይሌጣል ፡, *fém.* ትሌጠት ፡, etc., je vais, j'irai, etc.

Impératif : ሊፕ ፡, *fém.* ሊፒ ፡, *plur.* ሊጡ ፡, va, allons, allez !

Jussif : እሊፕ ፡, ትሊፕ ፡, ይሊፕ ፡, etc., que j'aille, etc.

Relatif participe passé : ዝሌጠ ፡, celui qui alla.

Relatif participe présent : የሌፕ ፡ ዛል ፡, celui qui va.

Infinitif : መሌጠ ፡, aller, l'action d'aller.

Verbe ሞተ ፡ « *il mourut* ».

Parfait : ሞትኹ ፡, etc., je mourus, etc.

Contingent : እሙት ፡, *nég.* እሙትሜኽ ፡, moi mourant, etc.

Présent : እሞታኽ ፡, ትሞታኽ ፡, etc., je meurs, je mourrai, etc.

Aoriste : እሙቲ ፡ ኖር ፡ ou ኖርኹ ፡, etc., je suis mort, etc.

Impératif : ሙት ፡, *fém.* ሙች ፡, *plur.* ሙቱ ፡, meurs, etc.

Optatif jussif : የሞት ፡, qu'il meure, etc.

Relatif participe passé : ዝሞተ ፡, celui qui mourut.

Relatif participe présent : ይሙት ፡ ዛል ፡, celui qui meurt.

Infinitif : መሞት ፡, mourir, l'action de mourir.

Bilittère ዲጀ ፡ « *il vint* ».

Parfait : ዲጀኹ ፡, je vins.

Contingent : እዲጂ ፡, *nég.* እዲጁሜኽ ፡, moi, venant.

Impératif : ዲጁ ፡, *fém.* ዲጂ ፡, *plur.* ዲጆ ፡ (ዲጂዮ ፡), viens, venez.

Jussif : እዲጁ ፡, que je vienne, etc.

Relatif participe passé : ዝዲጂ ፡, celui qui vint.

Relatif participe présent : 3ᵉ pers. ይዲጁ ፡ ዛል ፡, celui qui vient.

Infinitif : መዲጂ ፡, venir, l'action de venir.

Bilittère à deux syllabes brèves ሰጠ ፡ « *il donna* ».

Parfait : ሰጠኹ ፡, etc., je donnai, etc.

Contingent : እሰጢ ፡, etc., moi donnant, *nég.* አንሰቕ ፡, moi ne donnant pas, etc.

Présent futur : እሰጠኽ ፡, je donne, donnerai, *nég.* እሰጠኹሜኽ ፡, je ne donnerai pas.

Aoriste : እሰጢ ፡ ናር ፡ où ናርኹ ፡[1], j'ai donné, *nég.* እሰጢም ፡ አላናር ፡, je n'ai pas donné.

Plus-que-parfait : ሰጠኹ ፡ ናርኹ ፡, j'avais donné, *nég.* አላሰቕኹም ፡ ናር ፡, je n'avais pas donné.

Impératif : ሰቕ ፡, *fém.* ሰጪ ፡, *plur.* ሰጡ ፡, donne, donnons, donnez !

Jussif : እሰጢ ፡, que je donne.

Relatif participe passé : ዝሰጠ ፡ (ዚሰጠ ፡), celui qui donna.

Relatif participe présent : 3ᵉ pers. ይሰጢ ፡ ዛል ፡, celui qui donne.

Infinitif : መሰጠ ፡, donner, l'action de donner[2].

[1] J'ai trouvé une forme ሰጠኻ ፡ ናር ፡ dont j'ai signalé d'autres exemples, ainsi que ሰ pour ሰ au contingent.

[2] Conjuguer de la même façon le verbe ኸኸ ፡ « il cherche » (amhar. ፈለገ ፡), très usité et caractérisant bien la forme gutturale du harari.

Bilittère à première syllabe brève et deuxième longue ወጣ ። « *il sortit* ».

Parfait : ወጣኹ ።, etc., je sortis.

Contingent : እወጣ ።, moi sortant.

Présent futur : እወጣኽ ።, etc., je sors, je sortirai.

Aoriste : እወጣ ። ናር ።, je suis sorti, etc.

Impératif : ውጣ ።, *fém.* ውጪ ።, *plur.* ውጡ ።, sors, sortez !

Jussif : እውጣ ።, etc., que je sorte.

Relatif participe passé : ዝወጣ ።, celui qui sortit.

Relatif participe présent : ይወጣ ። ዛል ።, celui qui sort.

Infinitif : መወጣ ።, sortir, l'action de sortir.

Voici quelques exemples de bilittères dont l'amharique n'offre pas l'équivalent et qui, sans être irréguliers, offrent diverses particularités.

Bilittère በእ ። (cf. G.) « *il entra* ».

Parfait : በኹ ።, በኺ ።, *fém.* በኺ ።, በእ ።, etc. (በእኹ ።), j'entrai, etc.

Contingent : እበእ ። (የበእ ።), ተበእ ።, etc., moi entrant, etc.

Présent futur : ኡቡእኽ ።, ቱቡእኽ ።, etc., j'entre, j'entrerai, etc.

Impératif : በእ ።, *fém.* በኢ ።, *plur.* በኡ ።, entre, entrez.

Optatif jussif : ዑቡኢ ።, ቲቡኢ ።, ዩቡእ ።, ኑቡእ ።, ቲቡኡ ።, ዩቡኡ ።, que j'entre.

Relatif participe passé : ዘበእ ፡, celui qui entra.

Relatif participe présent : ይበእ ፡ ዘሎ ፡, celui qui entre.

Infinitif : መበእ ፡, entrer, l'action d'entrer.

Bilittère ኘእ ፡ « *il dormit* ».

Parfait : ኘኹ ፡, ኘኺ ፡, etc., je dormis, etc.

Contingent : እኝእ ፡, ትኝኢ, የኝእ ፡, moi dormant, etc.

Présent futur : እኘእኸ ፡, ትኘእኸ ፡, etc., je dors, dormirai, etc.

Impératif : ኘ ፡, *fém.* ኘእ ፡, *plur.* ኘኡ ፡, dors, dormez.

Optatif jussif : እኘ ፡, etc., que je dorme.

Relatif participe passé : ዘኘእ ፡, celui qui dormit.

Relatif participe présent : 3ᵉ pers. ይኝኢ ፡ ዘሎ ፡, celui qui dort.

Infinitif : መኘእ ፡, dormir, l'action de dormir.

Bilittères provenant de trilittères, dont la médiane ወ a disparu du radical. Ex. : አሸ ፡ « *il fit* » (pour አወሸ ፡).

Parfait : አሸኹ ፡, je fis.

Contingent : ውሺ ፡ (እ– absorbé), ትሺ ፡, የሸ ፡, etc., moi faisant.

Présent futur : ውሸኸ ፡ (እ– absorbé), ትሸኸ ፡, *fém.* ትሸሸ ፡, ይሸላ ፡, *fém.* ትሸት ፡, ኑሸኒ ፡, ትሸኹ ፡, ይሸሉ ፡, je ferai, etc.

Impératif : ውሽ ፡, ውሺ ፡, ውሹ ፡, fais, faites.

Optatif : ኧውኽ ፡, ቱኽ ፡, ዩኽ ፡ etc., que je fasse, etc.

Relatif participe passé : ዝኧኽ ፡, celui qui fit.

Relatif participe présent : 3e pers. ዩኽ ፡ ዛል ፡, celui qui fait.

Gérondif : ኧኹመ ፡, faisant, en faisant.

Infinitif : ምኽ ፡, faire, le faire, l'action de faire.

Le verbe ኧቀ ፡, que mon collaborateur harari écrit aussi ኧቃ ፡, mais probablement par négligence, se conjugue identiquement. Le ወ de l'amharique ኧወቀ ፡ reparaît au contingent, au jussif et à leurs dérivés et absorbe la 1re radicale ኧ.

Parfait : ኧቀ ፡, ኧቃኹ ፡, il sut, je sus, etc.

Contingent : ኡቅ ፡ (ኧውቅ ፡) ቱቅ ፡, ዩቅ ፡, moi sachant.

Présent futur : ኡቃኽ ፡, ቱቃኽ ፡, *fém.* ቱቃኽ ፡, ዩቃል ፡, *fém.* ቱቃት ፡, ኑቃን ፡, ቱቃኹ ፡, ዩቃሉ ፡, je sais, je saurai, etc.

Impératif : ኡቅ ፡, *fém.* ኡቂ ፡, *plur.* ኡቁ ፡, sais, sachez !

Optatif jussif : ዩቅ ፡ (pour ኧውቅ ፡) ቱቅ ፡, etc., que je sache !

Relatif participe passé : ዝኧቀ ፡, celui qui sut.

Relatif participe présent : 3e pers. ዩቅዛል ፡, celui qui sait.

Gérondif : ኧቁመ ፡, sachant, ayant su.

Infinitif : ምቅ ፡, savoir, le savoir, l'action de savoir.

Si nous avons multiplié les exemples, c'est pour permettre de rechercher les règles qui président à ces conjugaisons, dont quelques-unes paraissent soumises à l'arbitraire de l'usage. Il ressort d'abord de la conjugaison des bilittères à première longue que l'infinitif, sauf dans le premier cas, መኸኝ ፡ est formé par la simple antiposition de la particule መ– au radical verbal. Dans certains cas, sans doute pour la caractériser, la 2e personne a pour préfixe pronominal ቲ au lieu de ት–. Ceci est peut-être une question de prononciation, comme pour le ይ– qui est plus souvent የ– en harari. En outre, le እ– de la 1re personne est généralement absorbé par le son voyelle qui le suit.

Irrégulier ባየ ፡ (amh. አለ ፡, gh. ብህለ ፡ « il dit »). — Ce verbe joue exactement le même rôle que le verbe amharique አለ ፡; il sert également d'auxiliaire dans les mêmes conditions, comme nous le verrons plus loin. Il présente quelques irrégularités supplémentaires au relatif participe passé, où le በ de ባየ disparaît, et à l'infinitif. Comme le verbe አለ ፡, il se rattache à deux radicaux différents : le gheez ብህለ ፡ et l'amharique አለ ፡. En voici la conjugaison :

Parfait, *sing.* : 1re ባኹ ፡; 2e ባኺ ፡, *fém.* ባሺ ፡;
3e ባየ ፡, *fém.* ባቺ ፡.
plur. : 1re ባና ፡; 2e ባኹ ፡; 3e ባዮ ፡.

Contingent, *sing.* : 1re እሌ ፡; 2e ትሌ ፡, *f.* ትዬ ፡;
3e የሌ ፡, *fém.* ትዬ ፡.
plur. : 1re ንኔሌ ፡; 2e ትሉ ፡; 3e የሉ ፡.

Présent futur, *sing.* : 1re እላኽ; 2e ትላኽ ፡, *fém.* ትላኺ ፡; 3e ይላል ፡, *f.* ትላት ፡.
plur. : 1re ንላኛ ፡; 2e ትላኹ ፡; 3e ይላሉ ፡.

Impératif, *sing.* : በል ፡, *fém.* በይ ፡.
plur. : በሉ ፡.

Optatif jussif, *sing.* : 1re እሊ ፡; 2e ቲል ፡, *f.* ቲይ ፡; 3e ኢል ፡, *fém.* ቲል ፡.
plur. : 1re ንል ፡; 2e ትሉ ፡; 3e ዩሉ ፡.

Gérondif : ባኹማ ፡, ባኺማ ፡, etc.

Relatif participe passé, *sing.* : 1re ዛኹ ፡; 2e ዛኺ ፡, *fém.* ዛኺ ፡; 3e ዛየ ፡, *fém.* ዛቲ ፡.
plur. : 1re ዛኔ ፡; 2e ዛኹ ፡; 3e ዛዬ ፡.

Relatif participe présent : ይልዛል ፡.

Infinitif : ባይቲ ፡, dire, l'action de dire.

Verbes composés avec ባየ ፡. — Le verbe ባየ ፡ « il dit » devient auxiliaire et forme des verbes composés dans les mêmes conditions que le verbe amharique አለ ፡, conjointement avec des onomatopées. On peut même dire, d'une façon générale, que ce sont les mêmes mots qui, dans les deux langues, comme du reste dans les dialectes gouraghês, affectent la même forme. Les verbes ainsi composés comportent tous les modes et tous les temps du verbe ባየ ፡; soit, par exemple, le verbe ሰም ፡ ባየ ፡ « il se tut » (amh. ዝም ፡ አለ ፡). On dira :

Parfait : ሰም ፡ ባኹ ፡, je me suis tu (*litt.* j'ai dit, *sam*).

Contingent : ሰም ፡ እል ፡, je me tairai.

Impératif : ሰም ፡ በል ፡, tais-toi.

Relatif participe : ሰም ፡ ዝኹ ፡, moi qui me suis tu.

Infinitif : ሰም ፡ ባዬቴ ፡, l'action de se taire, le silence, etc.

Il suffit donc, en harari comme en amharique, de conjuguer en entier le verbe ባየ ፡ en le faisant précéder de l'onomatopée ou interjection qui détermine sa signification.

Verbes composés avec ኢሽ ፡ « *il fit* ». — Ces verbes composés répondent à ceux qui sont formés, en amharique, avec le verbe ኢደረገ ፡, qui a la même signification. Ex. :

ለው·ለው ፡ ኢሽ ፡, il remua (*litt.*, il fit ለው·ለው ፡).

Agent ou nom verbal. — On suit le même procédé qu'en amharique.

ሰባሪ ፡, briseur, de ሰበረ ፡, il brisa.
ኢቂ ፡, intelligent, de ኢቃ ፡, il comprit.
ፋሪ ፡, craintif, de ፈራ ፡, il craignit.
ኤማጂ ፡, parleur, de ኤመደ ፡, il parla.
ሰጋጂ ፡, adorateur, de ሰገደ ፡, il adora.

La pénultième comporte toujours l'*ā* long du 4ᵉ ordre.

VI. MOTS INVARIABLES.

Prépositions. — On a déjà vu à la déclinaison des mots harari que nos prépositions étaient en ha-

rari des postpositions; en effet, toutes les particules rendant nos prépositions se placent après le mot déterminé dont elles font partie intégrante :

–ቤ ፡, dans, de (abl.), par : ጌይቤ ፡, dans la ville, de la ville (abl.), par la ville.

–ሌ ፡, à (datif) : ኡሱኣሌ ፡, à l'homme; ኡሱኣሌ ፡ ሰጠ ፡, il donna à l'homme.

–ዶ ፡, à (marquant mouvement), vers, chez : ገርዶ ፡, à la maison; ጌይዶ ፡, à la ville.

A côté de ces particules, il y a aussi les postpositions séparées, dont les plus usitées sont :

ፎኝ ፡, vers : በድ ፡ ፎኝ ፡ ሄረ ፡, il alla vers la ville.

ደቤ ፡, chez : አዘ ፡ ደቤ ፡ ይነብራል ፡, il habite chez lui; አዘ ፡ ደቤ ፡ ይዲጂ ፡, il vient de chez lui.

ላይ ፡, sur : መንጨሮር ፡ ላይ ፡ ኹልፍ ፡ ይላል ፡, il passe sur le pont.

ተሃይ ፡, sous : ለፋ ፡ ተሀይቤ ፡ አትጌበላል ፡, il est assis sous l'arbre.

ውስጡ ፡, dedans, አጡ ፡.

ቊረ ፡, près, et በቀድ ፡ : አን ፡ ቊረ ፡, près de moi.

በኻ ፡, avec (በሀ ፡) : አዘ ፡ በኻ ፡ ኜአ ፡, il dormit avec lui.

ጕቲ ፡, au milieu : አዚአች ፡ ጕቲ ፡ በአ ፡, il entra au milieu d'eux.

ላኪን ፡, ensuite : አዘ ፡ ላኪን ፡, après lui.

IMPRIMERIE NATIONALE.

A ces postpositions elles-mêmes se joignent très souvent les particules postposées –ቤ et –ሌ, ainsi :

ላይቤ ፡, au-dessus.
ተሃይቤ ፡, au-dessous.
እጡቤ ፡, dans, en dedans.
ፎኛሌ ፡, vers.

Adverbes. — Les adverbes formés en amharique par la préposition በ et un adjectif, comme, par exemple : በጥቂት ፡ « petitement », በጠፆ ፡ « parfaitement », በውነት ፡ « véritablement », sont rendus en harari par la particule postposée ቤ ፡ :

ጢቶቤ ፡, petitement; ሁለቤ ፡, justement.

J'ai des doutes sur la formation des mêmes adverbes de qualité par l'addition de ንት, qui m'a été indiquée par mon collaborateur harari, comme :

ጠቢቶንት ፡, fortement; እቀልንት ፡, sagement.

Je crains qu'il n'ait pris pour des adverbes les noms ainsi créés par l'adjonction du suffixe –ንት, qu'on trouve dans toutes les langues éthiopiennes.

Les adverbes formés en amharique par le constructif le sont en harari par la 3e pers. du parfait. Lorsque la lettre finale est du 1er ordre, elle passe au 4e, ainsi :

ወደዳ ፡, volontairement (amh. ወዶ ፡),
እቃ ፡ savamment (amh. እውቆ ፡).

Voici la liste des principaux adverbes :

1° De circonstance :

ቤቀድ፡, avant; ኧኋር፡, arrière, derrière; ቤቀድ፡, auparavant; ቤኋርሌ፡, après, ensuite; ቀደማ፡, autrefois; ኧውሏ፡, toujours, autrefois, jadis.

ኧደቤ፡ የኧ፡, ensuite (amh. ከዚህ፡ ወዲያ፡); ድፉኝዘ፡ ቀድ፡, avant tout, avant tous; ድፉኝዘቤኋር፡, après tout; በኸ፡ ምሳ፡, ensemble.

ኧመን፡, comment; ኧመን፡ ኧድርኹ፡, comment allez-vous?

2° De lieu :

ለሃይቤ፡, sur, dessus, au-dessus; ቱሃይቤ፡, sous, dessous, au-dessous; ቀኚትቤ፡, à droite; ባትቤ፡, à gauche; ይቤ፡, ici; ያቤ፡, là (lorsqu'il n'y a pas mouvement); ይሌ፡, ici; ያሌ፡, là (lorsqu'il y a mouvement); ኧስጡ፡, ውሰጡ፡, ኧጡ፡, dedans, en dedans, à l'intérieur; ኧይቤ፡, où ?; ሸርትቤ፡, autour, alentour; ሩዑቅ፡, loin; ኧውጣ፡, hors, dehors; ቀድቤ፡, devant; ቤኋርሌ፡, derrière.

3° De temps :

ሁጂ፡ ou ሆጂ፡, aujourd'hui; ታጨኔ፡, hier; ጊሽ፡, demain; ሁጂ፡ ዓመት፡, cette année-ci; ኧምና፡, l'année dernière; ድፉኝሰዓም፡, toujours; የሰዓም፡, alors; ኧኸኡም፡, maintenant; ኧሃድ፡ ጊር፡, une fois; ኧላይ፡ ጊር፡, une autre fois; ፈጠን፡, vite; ሰኧዘ፡, ce matin; ምሼት፡, ce soir.

4° De quantité :

ጥናዮ ፡, peu; ያአንሲ ፡ ጥት ፡, moins; ነአስ ፡, plus; በጁሀ ፡, beaucoup; ይበዝኒ ፡ በዱሀ ፡, davantage.

Conjonctions. — Notre conjonction *et* est rendue par ቀ (gh. ወ) qui suit le mot, comme le –ና amharique :

ሰሚ ፡ ቀ ፡ ደጪ ፡, le ciel et la terre.
ትንፋስ ፡ ቀ ፡ በሥር ፡, l'âme et le corps.
ዩሱፍ ፡ ቀ ፡ መሐመድ ፡, Youssouf et Mahammad.

Les principales conjonctions ou locutions en tenant lieu sont :

ወለው ፡, ou; አኽ ፡, mais; አወል ፡, or, mais (amh. ግን ፡); ጊር ፡, comme, même, mais, au contraire; እሬዑም ፡, enfin; ኩት ፡, comme; ይበ ፡, jusqu'à.

La conjonction ኩት ፡ est postposée :

እንኩት ፡, comme moi; አዘኩት ፡, comme lui.

Sont également postposées :

ይቤኒርሌ ፤, ensuite; ቤኒሬይዘ ፡, enfin, ensuite, après cela.

Le mot ጊር ፡ joint au verbe ኸነ ፡ « il fut, devint » (ሆነ ፡) rend notre *comme, tandis que* et notre conjonction *si* dans les mêmes conditions que le እንደ ፡ amharique. Ainsi ኸነ ፡ ጊር ፡ rendra notre *si*, mais encore plus exactement l'amharique እንደሆነ ፡ (impersonnel እንዲሆን ፡).

Notre mot *lorsque* est également rendu par ጊር ፡ dans les mêmes circonstances où il est rendu par l'amharique እንዴ ፡ avec le parfait. Ex. :

በእ ፡ ጊር ፡, lorsqu'il entra (amh. እንዴ ፡ ገባ ፡).

Notre *lorsque* est également traduit par le mot ሳ ፡ ou ሣ ፡ (gh. ሰዓት ፡), que l'on retrouve sous la même forme dans la plupart des langues sémitiques. ሳ ፡ s'emploie avec le contingent : ይዲጂ ፡ ሳ ፡ « lorsqu'il vint ».

Mais, au contraire sont souvent rendus par une enclytique –ሞ ፡ de la façon suivante :

ጌይ ፡ ኡሱእ ፡ ማሳፊር ፡ ዩቃል ፡ አርገታሞ ፡ ዐርሺ ፡ የዐርሳል ፡, le harari s'entend au com merce, mais l'arghetta cultive les jardins.

Interjections. — Voici les principales :

ሆይ ፡, oh ! ah ! ô !
ሃይ ፡, aïe ! ah ! hélas !
ወይ ፡, hélas !
ሰም ፡, chut !
እሴት ፡, attention ! gare à vous !
ፈጠን ፡, vite !
ሻን ፡, soit ! c'est bien !
እኤ ፡, non !
ኢይ ፡, oui !
ሜሜ ፡, non pas !

VII. NOTES DE SYNTAXE.

La construction de la phrase est la même qu'en amharique à la différence près des postpositions qui

donnent au harari un aspect si particulier dans l'ensemble des langues éthiopiennes. Ce sont surtout ces particularités que nous devons signaler :

Noms. — L'*accusatif* n'est employé que lorsque l'absence de sa caractéristique pourrait donner lieu à confusion. Il en est de même en amharique.

Le *génitif* formé par l'anteposition du déterminant au déterminé est suffisant. Par ex. :

በጁ ፡ አሚሬ ፡, le prince du pays.

mais les Hararis pour bien caractériser la détermination, comme le font souvent les Abyssins, ajoutent les suffixes possessifs -ዘ, plur. ግዘዮ ፡. Ainsi :

ዩሱፍ ፡ ሣሂብዘ ፡, l'ami de Youssouf; ዓሊ ፡ ሣሂብግዘዮ ፡, les amis d'Ali (litt. de Youssouf son ami, d'Ali ses amis).

Lorsqu'il y a plusieurs déterminatifs le plus important est seul au génitif. Ainsi on dira :

ሬጥሊ ፡ ቡኝ ፡ ቄሲ ፡, la moitié d'une livre de café.

Le génitif comporte comme en amharique les particules de possession :

እውዬ ፡ ገር ፡ et même እውዬ ፡ ገርዘ, la maison de mon père.

Nous avons déjà fait remarquer que l'*ablatif* et le *locatif* ne différaient point en harari, cependant

pour caractériser l'ablatif, on emploie souvent la préposition composée ዪቢ ፡. Ex. :

ኡሱእዪቢ ፡ ዲጀ ፡, (cela) vint de l'homme.

L'*infinitif* est considéré comme un véritable nom, il prend les cas, les particules de possession, etc. Ex. :

እሚርሌ ፡ ማትኤመሬ ፡, mon obéissance à l'émir (litt. *mon obéir*).

Adjectifs. — L'adjectif précède généralement le nom. Il ne le suit que lorsqu'il y a une relation déterminée par un verbe. Ainsi, on dira :

ቆሬም ፡ ኡሱእ ፡, un homme bon,

tandis qu'on dira :

ኡሱእ ፡ ቆሬም ፡ እኝታ ፡, l'homme est bon;
ወሲፍ ፡ ቆሬም ፡ ኸኘ ፡, le serviteur devint bon.

Les *qualificatifs*, *démonstratifs* et *numéraux* précèdent le nom au génitif. Ex. :

ሰቴ ፡ ዓመት ፡ ኸሰቢ ፡, l'œuvre des sept années.

ከኦት ፡ አያም ፡ ኡጊ ፡, un voyage de deux jours.

ይ ፡ ኡሱእ ፡ ዐርሺቤ ፡, dans le jardin de cet homme-ci.

Pronoms. — Les pronoms *personnels*, au génitif, remplacent les adjectifs possessifs, ainsi :

እኘ ፡ ገር ፡, እዘ ፡ ገር ፡, ma maison, sa maison.

Les mêmes pronoms personnels suivis de ዛዋ ፡ ou de ዲኒት ፡. « bien, possession » (amh. ገንዘብ ፡) rendent nos pronoms possessifs : *le mien, la mienne, le tien*, etc. Ex. :

ጋር ፡ አን ፡ ዛዋ ፡ እኚታ ፡ ou ጋር ፡ አን ፡ ዲኒት ፡ ኚታ ፡, *la maison est mienne.*

ዲኒት ፡ prend très souvent, en même temps, les particules possessives, ainsi :

ጋር ፡ አን ፡ ዲኒቴ ፡ ኚታ ፡, ቱምባኽ ፡ አኸሁ ፡ ዲኒትኽ ፡ ኚታ ፡, c'est ton tabac (litt. le tabac de toi ton bien est).

Le pronom personnel est souvent employé emphatiquement alors même que le sens ne laisse place à aucune ambiguïté :

አን ፡ እባኽ ፡, moi, je dis.
አዝ ፡ አልሸም ፡ አን ፡ አሸኹ ፡, il ne l'a pas fait, mais moi je l'ai fait.

La *réciprocité* est exprimée par la répétition des pronoms, le premier étant accompagné de la postposition –ቤ ፡, ainsi :

አዝቤ ፡ አዝ ፡, l'un, l'autre, l'un et l'autre.
አዚአችቤ ፡ አዚአች ፡, les uns, les autres.

mais lorsque ces pronoms sont régimes, la particule se place après le second :

አዝ ፡ አዚአችቤ ፡ ተውዳጁ ፡, aimez-vous les uns les autres.

Verbes. — Notre verbe *avoir* est rendu en harari soit par le verbe *être* avec le datif, soit de la façon

que nous avons indiquée plus haut avec ዲኒት ፡ et ዘጥ ፡. Ex. :

በጄ ፡ ገፉች ፡ አን ፡ ናሩ ፡.
በጄ ፡ ገፉች ፡ አን ፡ ዲኒት ፡ ናሩ ፡.
በጄ ፡ ገፉች ፡ አን ፡ ዘጥ ፡ ናሩ ፡, j'avais beaucoup de domestiques.

La notion du *futur* qui est souvent exprimée, en amharique, par le contingent suivi de la conjonction ዘንድ est rendue, en harari, par le contingent suivi de ዘኸኩት ፡, ainsi :

ኤሞዲ ፡ ዘኸኩት ፡, je parlerai; ትኤሞዲ ፡ ዘኸኩት ፡, tu parleras.

On peut reconnaître dans ዘኸኩት ፡ le ዘኸ qui accompagne le relatif participe présent, uni à ኩት ፡ postposition signifiant « comme ».

L'*optatif-jussif* ne comporte point en harari la conjonction ለ– qu'on trouve si souvent en amharique à la 1re personne. Aussi, là où l'Abyssin dira :

ልናገር ፡, que je parle,

le Harari dira simplement :

ኤሞዲ ፡,

de même l'Abyssin dira :

ልብላ ፡, faut-il que je mange?

et le Harari :

ዮሊ ፡.

Le verbe principal, comme dans les autres langues éthiopiennes, termine la phrase, les propositions in-

cidentes précédant toujours la proposition principale. Je vais citer quelques phrases empruntées à une petite chronique de Harar qui donnera une idée de la construction harari :

> አሚር ፡ ከብዱላሂ ፡ ዘመንቤ ፡ ዚኻነ ፡ ስድስቴ ፡ ታሊያንዮች ፡ እስ ፡ ጀልዴሳ ፡ ዲጁ ፡ Comme on était au temps de l'émir Abdullahi, six Italiens vinrent jusqu'à Djeldessâ.
>
> አሚር ፡ ኡሱእ ፡ ለእኹመ ፡ ግደሉዩ ፡ ባዩ ፡ አስከሬች ፡ ገደሉዩ ፡, l'émir, ayant envoyé des hommes, leur disant de les tuer, les soldats les tuèrent.

Les propositions principales ስድስቴ ፡ ታሊያንዮች ፡ እስ ፡ ጀልደሳ ፡ ዲጁ ፡ et አስከሬች ፡ ገደሉዩ ፡ sont à la fin, tandis que les propositions incidentes sont au commencement.

L'infinitif ባይቴ ፡ (de ባዩ ፡, « il dit ») qui signifie « *chose* », comme l'amharique ነገር ፡ est très souvent employé dans le sens de *pour, à cause de*. Le mot qui précède est alors accompagné de la postposition -ሌ ፡. Ex. :

> እንሌ ፡ ባይቴ ፡, à cause de moi.
> አላኽሌ ፡ ባይቴ ፡, pour Dieu !

Du rattachement des pronoms suffixes au verbe. — On sait que ce rattachement est une des difficultés de la langue abyssine, ou amharique. Le harari ne s'éloigne pas sensiblement des formes de cette dernière langue. Nous allons suivre ces rattachements dans leur ordre normal.

1° *Pronom régime* simple. Le suffixe pronominal suit le verbe :

ገደለኝ ፡, il me tua; ገደለኸ ፡, il te tua; ገደለ ው (ou ገደሎው ፡), il le tua, etc.

ሰጠሎው ፡, il lui donna; ሰጠሎዩ ፡, il leur donna.

2° Avec un *pronom infixe*. C'est le même système qu'en amharique :

የንቶኛል ፡, il me fait mal; የንቶኸል ፡, il te fait mal, *fém.* የንቶሽል ፡; የንቶዋል ፡, il lui fait mal, *fém.* የንቶየል ፡, (à elle); የንቶናል ፡, il nous fait mal; የንቶኸአል ፡ (ou የንቶኹአል ፡), il vous fait mal; የንቶዩአል ፡, il leur fait mal, (c'est-à-dire : je suis malade, etc.).

Cette forme correspond à l'amharique አሞኛል ፡, አሞሃል ፡, አሞሻል ፡, etc.

3° Pronoms joints à des prépositions :

Il est à remarquer que, dans ce cas, les postpositions qui remplacent les prépositions sont infixées entre le verbe et le pronom. Ex. :

ሞዬ ፡ መለአቤው ፡, il y a beaucoup d'eau; (መ ለአ+ቤ+ው) [መለአቤው ፡ correspond à l'amharique ሞልቶበታል ፡, qu'il traduit, avec toutefois cette différence que l'auxiliaire አል ፡ n'est pas exprimé en harari].

አፌየቤኝ ፡, il se leva contre moi, (amhr ተነሣ ብኝ ፡) se décompose ainsi : አፌየ+ቤ+ኝ ፡.

አላሁ ፡ የስጥለኝ ፡, que Dieu vous le donne pour moi, (c'est ce que l'amharique rend par እግ ዜር ፡ ይስጥልኝ ፡).

ወረቀትዝዮ፡ ጢደልኝ፡ አሴንልኝ፡, ses lettres me sont parvenues, traduis-les moi.

4° Lorsqu'il s'agit de traduire les infixes amhariques suivis de l'auxiliaire አለ፡ au présent-futur, le harari ne rend l'auxiliaire አል፡ qu'à la 3ᵉ personne, mais il infixe le pronom avant les désinences caractéristiques de ce temps, à la 1ʳᵉ et à la 2ᵉ personne, soit au singulier, soit au pluriel. Ex. :

እሰጠኻኽ፡, je te donne, te donnerai.
ትሰጤውኽ፡, tu lui donnes, tu lui donneras.
የሰጤውአል፡, il leur donne, donnera, etc.
ንሰጠኽን፡, nous vous donnons, donnerons.
ትሰጠኛኽ፡, vous me donnerez.
የሰጤዮአሉ፡, ils lui donneront.

A la 3ᵉ personne; le አል፡ auxiliaire se retrouve.

Mots invariables. — Nous avons déjà vu que toutes les particules remplaçant nos prépositions étaient postposées au nom dont elles modifiaient l'état. Ces particules sont également postposées aux diverses flexions que comportent le nom ou le pronom auxquel elles sont jointes. Par exemple, lorsque le nom est accompagné des particnles de possession, on dira :

ገርዘቤ፡ ዲጁ፡, ils sortirent de sa maison.

ወሲፋችዘሌ፡ ገሬሬው፡ (*ē* euphonique), il l'envoya à ses domestiques.

ገርዝኛቤ፡ ታገዱ፡, ils furent enchaînés dans notre maison.

Le plus grand nombre de mots invariables séparés suivent la même règle que les particules inséparables et se mettent après le nom :

ጌይ ፡ ሮጃ ፡ ሬጠ ፡, il courut vers la ville.
አን ፡ ኩት ፡ ሲኔኔ ፡, il parla comme moi.

Il y a quelques exceptions, comme ኢለ ፡, on dit :

ኢለ ፡ ኢፋት ፡, jusqu'au Choâ, etc.;

on dit aussi :

ቢጁ ፡ ወሲፋች ፡, *beaucoup de domestiques;*

mais ቢጁ ፡ peut être considéré comme un adjectif (cf. amh. ብዙ ፡).

Quelques adverbes sont accompagnés des particules inséparables. Ils répondent aux locutions exprimées en amharique par ከ–, በ– suivis du nom ou du pronom, et de l'adverbe, telles que :

ቢኔ ፡ ላይ ፡, ከርሱ ፡ ቢኋላ ፡, au-dessus de moi, après moi.

En harari, le pronom est souvent intercalé de la façon suivante :

ላይዮቤ ፡, au-dessus de moi (ላይ + ዮ = *e* + ቤ).

mais on peut dire :

ገሬቤ ፡ ላይ ፡, au-dessus de ma maison.
አንቤ ፡ ተሃይ ፡, au-dessous de moi.
ኋይታበሀ ፡ መሰ ፡, avec le maître.

Les locutions *en deçà, au delà* sont rendues en harari de la façon suivante :

ገርቤ ፡ ዬ ፡ ገሬብ ፡, en deçà de ma maison.
ገርኻ ፡ ያ ፡ ገሬብ ፡, au delà de votre maison.

Jointe aux pronoms interrogatifs, la postposition -ሌ ፡ rend notre préposition *pour* :

ማንሌ ፡, pour qui? ምንሌ ፡, pourquoi?

L'enclytique amharique -ም ፡ existe en harari soit qu'elle réponde à notre *et*, soit qu'elle indique la négation. Dans le premier cas, elle est beaucoup moins employée qu'en abyssin; dans le second cas, elle subit, comme nous l'avons vu, des altérations euphoniques, surtout dans la conjugaison des verbes.

Je ne parlerai point des règles de l'accord. Elles sont les mêmes qu'en amharique. Du reste, à part les particularités que j'ai relevées et quelques exceptions qui ont pu m'échapper, on peut dire que la syntaxe harari est la même que celle des autres langues éthiopiennes.

VIII. TEXTE HARARI.

PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE.

አሃድ ፡ ውሱእ ፡ ከአት ፡ ልጃች ፡ ናሩት ፡፡ ጥንዩ
Un homme deux fils étaient à lui. Le petit

ዚተ ፡ አውዘው ፡ ባዩ ፡ ያቡርደኝ ፡ ዛል ፡ ዲነቱ ፡
qui était à son père dit. Ce qui est me revenant, la fortune

ሴአዲማ ፡ ስጠኝ ፡ ባዬ ፡፡ ሴአደማ ፡ ሰጤው ፡፡
ayant partagé, donne-moi, il lui dit. Ayant partagé, il la lui donna.

ጥንዩ ፡ አያም ፡ ቤሄርሴ ፡ ያ ፡ ጥንዩ ፡ ልጂ ፡
Peu de jours après, celui-là, le jeune fils,

ዲንትዘ ፡ ድፉኑ ፡ ሴመተማ ፡ ሩዑቅ ፡ ባድ ፡ ፎኝ ፡
son bien tout ayant ramassé, un lointain pays vers

ኻረ ። እያ ፡ ጉሞናች ፡ በኸ ፡ ዝረዴው ፡ ዲንት ፡
il alla. Avec des prostituées ce qui restait le bien

ድፉንዘ ፡ ቤተን ። ዛለ ፡ ድፉኑ ፡ ዘበረደ ፡ ሣ ፡
tout le sien il dépensa. Ce qui était tout étant achevé lorsque,

አዘ ፡ ባድቤ ፡ የገሲ ፡ ረሀብ ፡ ዋ ፡ አባር ፡ ኻነ ።
de lui dans le pays une forte famine et embarras fut.

ይጬንቃም ፡ ኤገሴው ። ያ ፡ ባድ ፡ አርገታችዴም ፡
Et à être gêné il commença. De ce pays chez les paysans

ሃረማ ፡ አሃድዘዴም ፡ በአ ። አዘውም ፡ ይቂጬቤ ፡
étant allé chez un d'eux il entra. Et lui là où des pâturages

ዛል ፡ ፎኝ ፡ አታይ ፡ ገፌሬው ፡ ሃሬያ ፡
il y avait vers l'endroit il l'envoya les cochons

መቒሬኸሴ ። ሃሬያች ፡ ዩሎዛልቤ ፡ ቀመኸመ ፡
pour qu'il gardât. Des cochons de ce qu'ils mangeaient ce qui restait

ከርሺዘ ፡ ይመልዑት ፡ ወደደ ፡ ይሰጠ ፡ ዛል ፡
son ventre qu'il remplit il eut désiré; (mais) qui (lui) donnàt

አላገኘም ። ቀልቢዘቤ ፡ ቀልቢ ፡ አሸማ ፡ ምስቲ ፡
il ne trouva point. Dans son cœur, le cœur lui faisant : « Combien

አዌዬ ፡ ገፉች ፡ ወንደቃች ፡ ውኻት ፡
de mon père [aux] esclaves, [aux] domestiques, le pain

ተረፌዩ ፡ ዛል ፡ አኑ ፡ ይዴቤ ፡ ረሃብ ፡ ኡሙታኸ ።
est qui surabonde; moi ici de faim je meurs;

አሬልማም ፡ እኹርመ ፡ አውዬ ፡ አኻኸ ፡ ዋ ፡
et m'étant levé étant allé, à mon père : De toi et

ሰሚ ፡ ፌትቤ ፡ ዴለምኹ ፡ አኻሁም ፡ ልጂኸ ፡
du ciel la face j'ai offensé, et maintenant ton fils

ኡኹንሌ ፡ ኢትሜቸኙሜል ፡ ገፉችኸቤ ፡ አሃድ ፡
que je sois je ne mérite pas. De tes esclaves un

አሃድዘ ፡ ኩት ፡ ኡሸኝ ፡ ይላኻኽ ፡ ባየ ። አፌየማ ፡
d'entre eux comme fais-moi, je dirai», il dit. S'étant levé

አውዘ ፡ ፎኝ ፡ ሃረ ።
son père vers il alla.

አውዘም ፡ ሩዑቅ ፡ አታይቤ ፡ ይዲጂ ፡ ዛል ፡
Et son père loin dans un endroit comme il venait

ሬዩማ ፡ ብሬሀ ፡ አሼውማ ፡ ሮጠማ ፡ ሃረማ ፡
l'ayant vu, ayant été ému, ayant couru, étant venu,

አንገትዘ ፡ አፈቄውማ ፡ መኸ ፡ ባየ ። ልጂዘም ፡
à son cou l'ayant étreint, il l'appela. Et son fils

አውዘ ፡ አውዬ ፡ አሃኽ ፡ ዋ ፡ ሰሚቤ ፡ በጠል ፡
à son père : «mon père, à toi et au ciel offense

አሻኹ ፡ ልጂኸ ፡ ይሉኝሌ ፡ ኢትመቸኙሜል ፡
j'ai fait; ton fils que l'on m'appelle je ne mérite pas;

ገፉችኸቤ ፡ አሃድ ፡ አሃድዘ ፡ ኩት ፡ ውሸኝ ፡
parmi tes esclaves un d'eux comme fais-moi»,

ባዩ ። አውዘም ፡ ገፉችዘ ፡ ይ ፡ ልጄ ፡ ዝሞተ ፡
il lui dit. Et son père à ses esclaves : «ce mon fils qui était mort,

ቤሄርሌ ፡ ሞተማ ፡ ዝተመሰ ፡ ቤሄርሌ ፡ ተገ
après étant mort, celui qui a été guéri après, et il a

ኘም ፡ ዝቀደመ ፡ እራዘ ፡ ፈጠንቤ ፡ አል
été trouvé; de celui d'autrefois son vêtement en hâte revêtez-

ብሰ ፡ መኸተረም ፡ አጠቢኘዘቤ ፡ እስቡሎ ፡ አሺን ፡
le, et l'anneau à son doigt placez-le; des sandales

እግርዘቤ ፡ እስቡሎ ፡ ዝሰበኸ ፡ በዐረ ፡ ጢጃ ፡ አዲ
à ses pieds mettez-lui; celui qui est gras le veau ayant

ጁማ ፡ ጎሩ ፡ ኖለነ ፡ ተስ ፡ የለነ ፡
amené tuez-le, que nous le mangions, que nous nous réjouissions»,

ባየዩ ፡ ጊዲር ፡ ሊጂዘ ፡ ላኪን ፡ ገሞጂቤ ፡ ፍረማ ፡
il leur dit. Le grand son fils ensuite au champ étant

ይገብ ፡ ዛል ፡ ገርዘ ፡ መኸይ ፡ ዝበረደ ፡ ሣ ፡
celui qui entre de sa maison auprès lorsqu'il arriva,

ከረቡ ፡ ዋ ፡ ፈቀር ፡ ሰመዐ ። ገፉችዘቤ ፡ አሃ
le tambourin et le chant il entendit. De ses domestiques à un

ድዘ ፡ አሴነነመ ፡ ይ ፡ ኢሰማ ፡ ዛኸ ፡ ምን ፡
des siens ayant parlé : «Ce que j'entends qu'est-ce que

ይንታ ፡ ባዩ ። አኸኸ ፡ ገባ ፡ አውኸም ፡
c'est», il lui dit. «Ton frère est entré, et ton père

አማምቤ ፡ አገኜው ፡ ዋ ፡ ጢጃም ፡ ጎሩ ፡ ባየ ፡
bien l'a trouvé, et le veau tuez : il a dit».

ቊይ ፡ አሻማ ፡ ኡቡሜኸ ፡ ባየ ። አውዘም ፡
S'étant mis en colère, «Je n'entre pas!» il dit. Et son père

ወጣመ ፡ ምንሌ ፡ ንታ ። ያኸ ፡ ይኬሲ ፡ ዓመት ፡
étant sorti : «Qu'est-ce que c'est? Voici une entière année

ጊርጋረ ፡ አሻኹኸ ፡ አምሬኸቤም ፡ ኹሉፍ ፡ አላ
le serviteur j'ai fait pour toi, et à tes ordres je n'ai point trans-

ኹም ፡ መሬኛቼ ፡ በኸ ፡ ተስቲ ፡ አሻቤ ፡ ዛኸ ፡
gressé; mes compagnons avec pour que je me réjouisse,

ያለ ፡ ዛኸ ፡ አሃድ ፡ ደው ፡ ጊጊዘው ፡ አልሰጥ
pour que je mange, une brebis, un bouc, tu ne me

ኸኙም ፡ ይ ፡ ጉምናች ፡ በኸ ፡ መሰ ፡ ዲንትዘ ፡
l'as pas donné. Celui-ci avec des prostituées ensemble son bien

ዱፉን ፡ ዘለ ፡ ሊጂኸ ፡ ላኪን ፡ በአ ፡ ጊር ፡ ዝሰ
tout ayant mangé ton fils, ensuite s'il vient, celui qui

በሀ ፡ ባእረ ፡ ጎረእኸለ ፡ ባየማ ፡ አርገ
est gras le bœuf qu'on le tue pour toi ayant dit parce qu'il est

ጋ ፡ ባሌዩ ፡ አውዘም ፡ ሊጄ ፡ አኻኸ ፡ አው
revenu tu lui as dit». Et son père : «Mon fils, toi tou-

IMPRIMERIE NATIONALE.

ሉ ፡ አን ፡ በኘ ፡ እንተኘ ፡ አን ፡ ዛጤ ፡ ድፉንዘም ፡
jours avec moi tu as été; ce qui est à moi tout

አኻኘ ፡ ዛጥ ፡ እንተ ፡ ሲናን ፡ ላኪን ፡ ይ ፡ እህኘ ፡
de toi est la chose; ensuite celui-ci ton frère

ሞተማ ፡ ኻዋ ፡ ተጠመሰመ ፡ ተገኘ ፡ መብለዕ ፡
étant mort, fut guéri; ayant été perdu, il a été retrouvé. Manger

ዋ ፡ ተስቲ ፡ ሞሻ ፡ ዩቅለንኻል ፡ ባዩው ። ባየማ ፡
et te réjouir il te faut», lui dit-il. Ayant dit

ተስቲ ፡ አሹ ።
ils se réjouirent.

LE DIALECTE NÉO-SYRIAQUE DE BAKHAʿA ET DE DJUBʿADIN,

PAR

M. D. J. PARISOT.

L'étude donnée précédemment dans le *Journal asiatique* sur le dialecte de Maʿlūlā [1] contenait uniquement des textes dictés dans l'idiome de cette localité. Il m'a semblé utile d'étendre aussi mes recherches aux deux villages musulmans de Bakhaʿa et Djubʿadin, qui forment avec Maʿlūlā l'aire du dialecte néosyriaque de l'Anti-liban.

Le résultat de ce travail consiste en huit textes, au moyen desquels il sera possible de déterminer plus complètement les caractéristiques de la langue parlée dans ces trois villages.

On trouvera, dans les notes au-dessous de chaque texte, le relevé des différences grammaticales, de sorte qu'il n'est besoin de signaler ici que les modifications phonétiques, dont plusieurs justifient cette assertion : que la prononciation de certaines lettres est plus accentuée à Bakhaʿa et à Djubʿadin dans le

[1] *Journal asiatique*, IXe série, t. XI, 1898, p. 239-312, p. 440-519; t. XII, p. 124-176.

sens de la prononciation que possèdent à Maʿlūlā ceux qui sont réputés parler le plus purement[1].

Par exemple, à Bakhaʿa comme à Djubʿadin, la palatale ܓ̰ *ṯ*, qui remplace le ܠ dur de l'ancien syriaque, est une articulation extrêmement douce, que l'on figurera plutôt par *tzⁱ* ou *tsyⁱ* que par *tchⁱ*. L'articulation arabe ج se prononce *dj* très marqué. ز m'a été prononcé *dz* (*mdzappau*) dans un texte de Djubʿadin.

Les voyelles sont souvent très allongées et comme doublées. J'ai ainsi écrit *šòòṯ* (texte V) *ṯāāli* (texte I). Ce premier fait constitue l'une des principales différences de prononciation et d'intonation entre le syriaque vulgaire et l'arabe.

ā remplace à Bakhaʿa l'*ō* maʿloulien dans *mā* « quoi? quel? »; *āṯ* « il y a » (à côté de *ēṯ*, ܐܝܬ, même sens); *ṯāzⁱ* « tu vas »; *ṯālī*, *ṯāālī* « il est venu ». M. *ṯōlē*.

La voyelle *ō* est très ouverte. A Djubʿadin, elle se décompose en *òă* ou *ăò*. C'est, pour ainsi parler, la transition prise sur le fait du son *ā* à celui de *ō*.

Le suffixe 3ᵉ pers. masc. sing., est prononcé à Bakhaʿa et Djubʿadin *ī* au lieu de *ē* très fermé, de sorte que la longueur du son vocalique distingue seule la troisième personne de la première. Nous avons de même la désinence plurielle *īn* pour *ēn*.

Je note comme des exceptions les formes : *ʿemmay* (Dj.), pour *ʿemmĭ*; — *siryēni* (B.), qui est un arabisme; — l'avancement de l'accent dans *āmeṯ* (Dj.),

[1] *Journ. asiat.*, t. XI, p. 257.

pour *ĕmēṯ*, et les formes analogues; — la transposition de lettres dans le suffixe régime *el* pour *lē* (Dj., texte IV).

La présence de racines arabes et d'arabismes s'explique, du moins pour le plus important de nos textes (B., II), par la nature même du récit. Du reste, ceux des habitants de Bakhaʿa et de Djubʿadin qui se servent de l'arabe pour le besoin de leurs relations extérieures s'excusent de le parler incorrectement. Pour les raisons données dans ma précédente étude[1], l'arabe a moins pénétré dans les deux villages musulmans qu'à Maʿlūlā, et le syriaque reste encore la seule langue parlée par les enfants et les femmes.

Plusieurs des récits qu'on lira ci-après sont propres à faire connaître le caractère et la situation des populations parlant ce dialecte, auquel les linguistes européens ont attaché plus d'intérêt que ne semblent le faire, sauf exception, les Orientaux eux-mêmes.

DIALECTE DE BAKHAʿA.

I[2]

zīnaḥ[a]-laḥ ʿa-báḥʿā. nʿaḥṭinnaḥ[b] ġapp-ĭl yawsē fĕḏḏa.

[a] Forme régulière, sans le [illegible] pléonastique. Cf. *Journ. asiat.*, mai-juin 1898, p. 485, 486. — [b] [illegible].

[1] *Journ. asiat.*, t. XI, p. 285.

[2] Textes dictés par Ḥassen Farḥa et Aṣad Fĕḏḏa, à Bakhʿa, 1er juin 1901.

zállē ḥammat ḥamad̲. zallē ʿa-stampúl. qáʿalē ét̲let̲ ĭšīn.ṭāālī. ēt̲ [a] *ʿémmī qamṣá* [b].

haṭ ¿ mēnā? — ănā m-baḫʿā.

¿mā ĭšmaḫ? — ēšem áṣad̲, ēbʿr ḥámmad̲ fĕddā.

¿ ēḫmā ʿōmraḫ? — ʿēsĕr.

¿ mā ʿam ṭišṭġel? — ʿam errōd̲ [c].

[¿ ēḫmā ġabrún āt̲ b-baḫʿā?] — āt̲ t̲lēt̲ ʿēl [d].

t̲kállaḥ [e] *m̃-zibnā mnáḥkīn siryēni.*

¿ ēḫmā baʿēd̲á yabbrūūd mē ʿaleyḥún? — ét̲lat̲ šŏʿā [f].

ṭāzĭ ʿa- maʿlūlā ḥáylā? — l-émmat eḥ ġárd̲a nīzlīllaḥ.

TRADUCTION.

Nous sommes allés à Bakha'a; nous sommes descendus chez Joseph Fedda.

Hammat Hamad est allé, il est allé à Stamboul. Il [y] est resté trois ans. Il est revenu. Il a à lui un habit long.

Toi, d'où es-tu ? — Je suis de Bakh'a.

Comment t'appelles-tu ? — Je m'appelle Asad, fils de Hammad Fedda.

Quel âge as-tu ? — Vingt ans.

Que fais-tu ? — Je cultive [la terre].

Combien d'hommes y a-t-il à Bakha'a ? — Il y a trente familles.

De tout temps nous parlons syriaque.

A quelle distance est Yabroud de chez vous ? — Trois heures.

Vas-tu souvent à Ma'loula ? — Lorsqu'il y a affaire (lorsque chaque chose) nous y allons.

[a] ܐܝܬ (M. *ōt̲*). Cf. *Journ. asiat.*, loc. cit., p. 488, 489. — [b] قميس. — [c] Cf. ورد «déraciner» ou encore حرث «labourer». Dans un autre sens, nous aurions ردى «je vais et viens». — [d] عيل. — [e] الحم ح «il nous est arrivé que depuis [long]temps». — [f] M. *šûʿûʿ*.

II[1]

ṭalpannaḥ[a] *qaïmmăqom*[b] *maḥ*ᵃ*rámmṭṭā*[c] *el- 'ĕššrā. 'ébbreṯ*[d], *ōqfiṯ*[b] *qōmmī. amar : ayši*[e] *ḥáṭmaḥ. amrillī : ¿ 'ā jā? amar : ṭaḥ ṭúḥṭṭûm*[f] *'a- 'ĕšš'rā. amrillī : ṭu nḥòṭīm. amar : ġásp-ĭl-méaḥ. amar : ḥálsul*[g] *el-ḥaṭmā mennī. aqam. sajanō*[h] *u-zaptòïn qamtun ulaḥḥaḏ bīdā. l-ḥaṭmā ṭamríṭṭī*[i] *bĕ-'upp*[i]. *aqam u-k'ábšinnaḥ ānā u-zaptòïn u-qayemmăqom. lā aqtar išūqlu l-ḥaṭmā minn laqḥunni*[j], *ṭālē aḥḥaḏ muḥattămòyē : qámtēn b-riġlĕoy u-laqḥen l-ar'ā. ṭālē m*ᵃ*ḥammat aġa jeḏḏini. šáqqlēn a'-ūṭā*[k] *zòb'ṭā. amar : ēšē ḥaṭmā. amrillī : ṭu nmappēlī aqam, imḥēn b-īḏī 'a-fòy w-áwġēn 'a-zérpā*[l]. *'áwit, šattar ruḥ ĕl- qayémmaqom. amar : uḥṭup fòy*[m] *le- qrīṯā*[n]. *ḥáṭpēṯ 'éasar zálem*[o]. *šattar ḥayălò : ĭšŭq!únnun bálsunnun*[p] *wáwġunnun qummēn. zallun ēmeṯ*[q] *lelhel 'a- nebk'ā. ṭòlun lĕ'el 'a-zérpā. amrittun : aṣḥun*[r] *ṯḥuṭmun 'a- ĕššrā u- minḥarpīn. ṭálpannun, ṣáffannun*[s] *májelsā, jabḏ el-kürbōjā. amerlun : bathun ṭḥúṭṭmûn 'a-ĕš'r lĕ-qriṯḥun. amerlī aḥmat ḥamaḏ : ṭu nḥòṭmīn. jabḏ el- kürbòjā, u-ṭālē le'alē, emeḥnē u-šattĕrē 'a-zérpā. w-amerlun : law teš'ā ṭĕwaqqīfīn hanna kürbòjā, eštiṭṭī maḥ*ᵃ*ramṭṭā lēelḥun. aqam, tawwar ĭl-muḏir ĭl-mōl, w- īṭk'ēn mšaellun : ¿ mā ešmayḥun? šammannun ulaḥḥaḏ bešmī. ḥaṭmun bišpa'òṭun. w- amrē-l-tallòtā : nòtaḥ*[t] *'a- baḥ'ā bĕ-'ēser w-eḥḏā òlef ġásb- el-malaéynaḥ, kuṭ*[u] *-ĭl- jabròyṭa*[v]. *k'áḥsannun*[x] *tĭ- eḥṭam,*

[a] طلب, néosyr. ܛܠܒ. PAYNE-SMITH, *Thesaurus syr.*, c. 1474. — [b] q = ق prononcé à l'arabe dans ce mot. — [c] M. *muḥrōmṭā*. *Journ. asiat.*, juillet-août 1898, p. 165. — [d] ܥܒܪ. — [e] *ayši* et, plus bas, *ēšē* me semblent une prononciation adoucie de *ayṯi*. M. *ayṯā*. *Journ. asiat.*, mai-juin 1898, p. 486, 496. — [f] ܚܛܡ. — [g] Pour *ḥalsun*. — [h] سجان. — [i] ܛܡܪ. — [j] لقح vulg. «jeter par terre». — [k] أوطة. — [l] ܙܪܦܐ. — [m] ܚܛܦ dans le sens de ܦܪܨܘܦܐ «personne». — [n] ܩܪܝܬܐ. — [o] Arabe vulgaire *zalem*. Cf. ܙܠܡܐ. — [p] بلص. — [q] أمّة. — [r] ارص. — [s] صف. — [t] اذى. — [u] قوة. — [v] جبرية. Cf. ܓܒܪܘܬܐ. — [x] كحس par transposition.

[1] Même provenance.

u- šattar eštēn[a] *m- zérpā. amril : ṭòmer măròy*[b] *lĕ- qrīṯā. ṭu baʿ qrīta. lēēri. razlūtā*[c] *mennaḥ. amar : ṣómḥēn. amrīllī : alò le-γ sámḥennī.*

TRADUCTION.

Le gouverneur nous a demandés au sujet de la dîme. Je suis entré, je me suis tenu devant lui. Il dit : « Donne ton anneau. » Je lui dis : « Pourquoi ? » Il dit : « Viens; signez pour la dîme. » Je lui dis : « Je ne scellerai pas. » Il dit : « Malgré toi. » Il dit : « Prenez-lui son anneau. » Il se leva. Les gardiens et les soldats me prirent chacun par la main. L'anneau, je l'avais caché dans ma poche. Il se leva et nous nous battîmes, moi, les soldats et le gouverneur. Ils ne purent pas me prendre l'anneau, sans me renverser. Un de ses serviteurs vint; il me prit par les pieds et me jeta par terre. Muhammed Aga-djeddin vint et me conduisit à la chambre de la gendarmerie. Il dit : « Donne l'anneau ». Je lui dis : « Je ne le donnerai pas. » Il se leva, il me frappa de sa main sur mon visage et me mit en prison. Il revint, il envoya appeler le gouverneur. Il dit : « Écris les [noms des] personnes du village. J'écrivis dix personnes. Il envoya des soldats, ils les prirent, les saisirent et les mirent devant moi. Ils allèrent, se sauvèrent là-bas, vers Nebk. Ils revinrent en haut à la prison. Il leur dit : « Écrivez, signez pour la dîme. . . » Ils les demandèrent, ils constituèrent une assemblée; ils apportèrent un fouet. Il leur dit : « Vous signerez pour la dîme de votre village. » Ahmad Hamad lui dit : « Nous ne signerons pas. » Ils apportèrent le fouet, et il vint vers lui, le frappa et l'envoya en prison. Et il leur dit : « Si vous, les neuf [autres], vous attendez ce fouet, je l'ai pris [bu] pour vous. Il se leva, amena le percepteur d'impôts, et il leur demanda : « Quels sont vos noms ? » Ils [se] nommèrent chacun par son nom. Ils scellèrent avec leurs doigts; et il dit au crieur : « Nous payerons pour Bakhaʿa à onze

[a] شت *afʿel.* — [b] صحب. — [c] Peut-être *zalluṯā* زلة.

mille [piastres], malgré nous, par la force des soldats. » Ils firent sortir ceux qui avaient signé et il envoya me tirer de prison. Je lui dis : « Tu dis : « Les hommes du village »; le village ne consent pas. Voilà : la faute vient de toi. » Il dit : « Pardonne-moi. » Je lui dis : « Dieu ne le pardonnera pas. »

DIALECTE DE DJÛBʿADIN.

III[1]

ānā aspeṭ[a] arpaʿ šunī[b] : ṯarṯ ṯaòbān[c] u-ṯarṯ āmeṯ. ṯaò-lay[d] šeṯṯā bsūn : ṯlòaṯā āmeṯ u-ṯlòaṯā ṭòabīn zʿūrīn. ešmayhun mʿḥammat, ʿāliʿ ḥússĕn.

TRADUCTION.

J'ai pris quatre femmes : deux sont vivantes et deux sont mortes. Il m'est venu six garçons : trois sont morts et trois sont vivants. [Ils sont] petits. Leurs noms Mohammed, Ali, Husseyn.

IV[2]

zlillay[e], aspeṯ[f] ʿallyā[g] ʿa-ḥèmès, lasā[h] mzappan[i] ʿemmay. zlillay ʿa- ḥamò. zapniṯṯī . ṯarṯ emʾā u-ḥemmīš zapniṯṯī. ayṯiṯ filò qentòarā l-emʾā u-ḥimmīs. ayṯiṯṯi lòaḥā. zapniṯṯī ūḥ mottā b-ḥammešṯaʿăsar. ḥalfiṯṯī[j] b- ḏūrā[k] ūḥ mottā[l] mottā u-felkʿī. aspiṯṯī

[a] ܨܦܝܬ[ܕ]. M. *sappit.* — [b] Pluriel absolu de *šunyōṯā.* M. *šûn.* — [c] Dans le sens de l'arabe طاب. — [d] [illegible]. — [e] [illegible][ا]. — [f] ܨܦܝܬ[ܕ]. M. *sappit.* — [g] *ʿallyā* « sumac » semble offrir une relation entre le néo-syriaque [illegible] (Payne-Smith, *Thes. syr.*, c. 2883) « rouge » et le nom arabe سوماق, rad. « pur, rouge ». — [h] [illegible]. — [i] احم. — [j] سحق. — [k] در. — [l] مدّ.

[1] Dicté par Ḥammòḍ Ḥalabò, de Djubʿadin, 2 juin 1901.
[2] Même provenance.

l-ḏūrā ʿa-blōtā. baššliṭṭā b-ḳeššk'ā[a]. *išwīṯ ḥemmīs em'ā filò*[a] *nak'iṭṭī*[c] *u-taqnaḥ*[d]*-el b-ġòrnā u-aḳlennah-el.*

ḳaffā[e] *aṭar. ḥaṣṣēlnaḥ*[f].

TRADUCTION.

Je suis allé à Homs, j'ai porté avec moi du sumac que je n'ai pas vendu. Je suis allé à Hama : je l'ai vendu : deux cent cinquante [piastres] je l'ai vendu. J'ai apporté des fèves, un kantar pour cent cinquante [piastres] : je l'ai apporté ici. Je l'ai vendu chaque mesure pour quinze [piastres]. Je l'ai changé pour du maïs, chaque mesure [pour] une mesure et demie. J'ai apporté le maïs au pays, je l'ai fait cuire dans du kishk; j'ai mis [fait] cinq cents fèves; je l'ai fait tremper, nous l'avons écrasé dans le pilon et nous l'avons mangé.

C'est assez. Nous en restons là.

V[1]

mäynaḥ ṭ[a]*òbīn, mäynaḥ mṯoyṯā*[g]*, ḳafīfīn. qòṭʿān*[h] *p-ḳò*[a]*lā.*

òṯ ġappäynaḥ zalemṯā[i]*: lā b-āḳēl*[j] *ḳaròfā, sōòṯ mnan*[k] *-mò*[l]*, mʿáwet ḳòfēn.*

TRADUCTION.

Nos eaux sont bonnes, nos eaux fortifient les femmes; elles sont légères, elles coupent la nourriture [dans la digestion].

Il y a chez nous un homme : s'il mange un mouton, il boit de l'eau et s'en revient ayant faim.

[a] كِشك, mélange de lait et de blé. — [b] فول. — [c] نقع « tremper, macérer ». — [d] ورص. — [e] كفى. — [f] حصل. — [g] Cf. ܡܣܡܠܐ, Payne-Smith, *Thes. syr.*, c. 416. — [h] ܩܛܥ dans le sens de l'arabe vulgaire قطع, — [i] Arabe vulgaire *zalmé* « quelqu'un ». Cf. ܙܠܡܐ. — [j] M. *ōḳēl.* — [k] مع. — [l] La forme *mō* et sa désinence *mäynaḥ* sont à joindre à la forme emphatique *mōyā*, seule indiquée précédemment. *Journ. asiat.*, mai-juin 1898, p. 444.

[1] Même provenance.

DIALECTE DE MAʿLULA.

VI[1]

aḥad ġabrōnā amellaḥ.

— *battaḥ nazkʾar*[a] *u- niš̌ṭi ʿaraq u-ḥamrā bahar. ti battē iṯēlē ḥakʾennaḥ, nimḥennē faret*[b] *sikkīnā u-qaṭlennē.*

amellē skandar :

— *zellē müštqi. mäyṯeḫ ḥayalō mkaṯfillaḫ*[c], *šorqlillaḫ, zarpillaḫ ḥammʿšăʿsar išnī b-zĕrpā. bōṯar aḥerṯa, ṯnōfēq, zellaḫ gappel ōbūḫ, wĭ- ṯḥammēl- ĭt-emmaḫ wĭ-l-ḥōnaḫ, wĭ-l-ḥōṯaḫ, wi-ṯḥammēl ĭl- qariboḫ ḫullun.*

TRADUCTION.

Un homme nous a dit :

— Nous allons nous enivrer et boire beaucoup d'arak et de vin ; et celui qui viendra nous parler, nous le frapperons d'un coup de couteau et nous le tuerons.

Scandar lui dit :

— L'accusateur viendra, il t'amènera des soldats, il te liera, te prendra, t'emprisonnera quinze ans dans la prison. A la fin tu sortiras, tu iras chez ton père et tu pressureras ta mère et ton frère et ta sœur, et tu pressureras tous tes proches.

VII[2]

zlinnaḥ ʿa-ḏēmseq ḥüttā näyṯi ʿezzō tĭ-naġpun[d] *ʿerrabōy. mṭinnaḥ*[e] *ʿa-ḏēmseq. qatmennaḥ*[f] *ʿarḏ-ĕl-ḥōlā*[g] *l-bōšā. amellaḥ :*

[a] سكر. — [b] فرد « un seul ». — [c] كتف. — [d] ܚܣܕ. — [e] ܡܗܠ. — [f] ܩܘܡ. — [g] عرض حال.

[1] Damas, 28 mai 1901.
[2] Maʿlūlā, 1er et 2 juin 1901.

īmōḏ, ṭuṯ ʿĕttō[a]*; bōṯar arpaʿ yûm*[i]*, mappeḥ ēḫmā räyš ʿezzō. kaʿinnaḥ eḫ-m-ĭl- ōmar, arpaʿ yûm. zlinnaḥ leʿalē. ăqam, qaṭlannaḥ u-qaṭʿannaḥ*[b]*, u-amellaḥ : ĕlḫûn arpaʿ ĭšīn, ʿezzäyḫûn zīlān wa-nġībān mennäyḫŭn : ¿ʿājā ṭiṭrēk*[c] *l-īmōḏ? ṯōlē ʿezzō iqḏûm. ¿ʿājā lā ṯīṭlaḫ saqliṭṭ*[i]*? īmōḏ ṭu nōfēq laḫ mettē*[d]*. bat nappĭ l-tĭ zallun ḥaṭṭi, tĭ nnġpunnûn ʿerrabōy ḥaṭṭĭ,*

ġásseb mē-ʿalĭ taššriṯ[e] *u-ṯīl ʿa-blōtā billā mēt, u-ĕnfēq ṭaʾābĭ*[f] *baṭṭal. bes aḏbiṭ*[g] *l-mišūrā*[h]*, u-lā äyṯiṯ wa-la ʿezzā ĕḥḏā.*

TRADUCTION.

Nous sommes allés à Damas pour ramener des chèvres que les Arabes avaient volées. Nous sommes arrivés à Damas; nous avons présenté une supplique au pacha. Il nous a dit : Aujourd'hui, il n'y a pas de réunions : après quatre jours, je vous donnerai quelques têtes de chèvres. Nous restâmes comme il avait dit, quatre jours. Nous allâmes vers lui, il se leva [comme pour] nous tuer et nous chasser; et il nous dit : Pour vous, [il y a] quatre ans [que] vos chèvres s'en sont allées et vous ont été volées : pourquoi as-tu laissé [l'affaire] jusqu'à ce jour? Les chèvres [seraient] revenues auparavant. Pourquoi n'es-tu pas allé [les] reprendre? Aujourd'hui il t'en reviendra rien. Je donnerai à ceux qui sont allés récemment, ceux que les Arabes ont volés nouvellement.

Malgré moi j'ai abandonné [la plainte] et je suis revenu au pays sans rien, et ma peine a été [est sortie] inutile. Je me suis seulement fatigué de la course, et je n'ai pas même rapporté une chèvre.

VIII

ʿan-maʿamrēn matraštā kur[i]*-ĭ mar-jūri's muḫrámiṭā l-bisĭnō w-ĭl bisĭnyōṯā. battäynaḥ näyṯi.*

maʿalmanīṯā ṭailfennēn arābēṯ wi- frinsōwäy qŏrōṯā[j]*.*

[a] حمب — [b] قلّع, sens de l'arabe vulgaire. — [c] ترك. — [d] صحوم suffixé. — [e] دشر. — [f] تعب. — [g] Cf. إك et وك. Payne-Smith, *Thes. syr.*, c. 805. — [h] مشوار. — [i] صدو « à la place de ». — [j] صدا.

TRADUCTION.

Nous bâtissons une école à l'endroit de [l'église] Saint-Georges, pour les garçons et les filles.

Nous ferons venir une maîtresse qui leur apprenne la lecture arabe et française.

IX

jemʿā « mosquée ».
dáppapō muḥᵉramṭā ḏēbšā « mouches à miel ».
tepsa « dibs ».
tuḫḫōnā دخان *ʿarābēṯ* « tabac arabe » (du pays); *t. stampúlay* « tabac de Constantinople ».
santūqā سندوق « caisse, boîte ».
kʿakʿōṯā « gâteaux ».
ḥappōzā « boulangerie ».
nḥōšṭṭā « [monnaie de] cuivre ».
majītay, pl. *majītōy* « medjidié ».
ḏahbā englīzay « [livre d']or anglaise ».
kʿōrā كار « art, métier ».
tikkʿōnā « boutique ».
anaḥ wa-hennún « ensemble (eux et nous) ».
siryāni, *siryōni* « syrien, syriaque ».
ǧūpāʿḏnōy « habitants du Djubʿadin » (*ǧūpāʿōd*).
baḫāʿnō, *baḫaʿōnay*, pl. *baḫaʿnōy* « habitants de Bakhaʿa ».
šarʿfṭā « Charfé ».
ṯellā « Tell ».
ĕmnēn « Menin ».

LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE

(*HIKMET EL-ICHRAQ*),

D'APRÈS SUHRAWERDI MEQTOUL,

PAR

LE BARON CARRA DE VAUX.

I

L'étude de la philosophie de l'*ichrâq* forme un chapitre assez intéressant de l'histoire du néoplatonisme. Il ne faudrait pas croire en effet que ce mot *illumination* n'ait ici que ce sens vague et un peu méprisant que nous lui donnons quand nous disons de certains hommes dont le cœur est sensible, mais dont l'esprit est nébuleux, qu'ils sont des « illuminés ». Le terme a en réalité un sens beaucoup plus métaphysique et en même temps plus précis. La philosophie de l'illumination est principalement le néoplatonisme, mais un néoplatonisme exprimé au moyen d'une nomenclature spéciale qui se fonde sur l'emploi des termes métaphoriques « lumière-ténèbres », symbolisant le haut et le bas métaphysiques, l'esprit et la matière, le bien et le mal. Les intelligences supérieures, issues de Dieu, sont appelées des « lumières »;

Dieu lui-même est la « lumière des lumières » et « l'illumination », que le titre du système désigne, est la diffusion de ces lumières idéales, descendant et se répandant à partir de leur source première dans le monde des ténèbres. Plotin avait déjà appelé cette diffusion « irradiation » ; c'est à ce mot que correspond l'arabe *ichrâq*.

Il est digne de remarque que, selon la tradition orientale, le dualisme de Manès était précisément caractérisé par cette opposition de la lumière et des ténèbres. Comme d'autre part la philosophie de l'*ichrâq* se réfère souvent à Zoroastre et aux sages persans, on peut inférer de là que cette philosophie est un néoplatonisme recouvert d'une terminologie dont le goût est persan et peut-être plus spécialement manichéen.

Les propositions qui précèdent énoncent les conclusions mêmes de notre travail. Nous espérons que la suite les vérifiera. Elles ne font au reste que corroborer et préciser l'opinion qui avait cours tant parmi les orientaux que parmi les orientalistes, témoins d'Herbelot, Flügel, et surtout von Kremer qui a déjà consacré une importante étude à la philosophie illuminative dans sa *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (p. 89-97). L'on pourrait en toute sincérité résumer ainsi l'article de Hadji Khalfa sur les *gens de l'ichrâq* : ce sont des néoplatoniciens parlant une langue spéciale.

Plusieurs auteurs arabes ont écrit sur cette sorte de philosophie. Le plus célèbre d'entre eux ne serait

autre qu'Avicenne, auquel on attribue un traité de la philosophie illuminative, حكمة المشرقية, et que l'on dit même avoir été au fond un partisan de l'*ichrâq;* nous montrerons comment cette prétention se justifie sans peine. Le catalogue de la mosquée de Sainte-Sophie de Constantinople indique un manuscrit d'Avicenne, sous ce titre[1]. Lors d'un récent voyage nous avons vu ce manuscrit et constaté que le titre ne s'accordait pas avec son contenu; ce n'est qu'un traité de philosophie dans le genre et dans le style du *Nadjât.* Un autre grand auteur, fort connu parmi les Musulmans, Fakhr ed-Dîn-er Râzi a écrit sur l'*ichrâq*[2]. Mais les traités relatifs à ce sujet, que l'on trouve le plus fréquemment mentionnés, sont dus à un homme d'un caractère original et apparemment violent, espèce d'aventurier de la philosophie, Suhrawerdi Meqtoul. C'est de lui que nous allons parler.

Il y a dans la littérature arabe trois auteurs mystiques du nom de Suhrawerdi. Le plus célèbre est,

[1] Voir notre *Avicenne,* p. 151-153. — Le ms. de Constantinople dont nous parlons porte le n° 2403.

[2] Fakhr ed-Dîn er-Râzi, connu sous le nom de l'imam Râzi, et qu'il ne faut pas confondre avec le grand médecin Razès, naquit à Rey en 544, mourut à Hérat en 606. Il enseigna dans ces deux villes ainsi qu'à Khârizm, et il composa une grande quantité d'ouvrages dont le principal est un volumineux commentaire du Coran, التفسير الكبير. Ce commentaire se trouve souvent dans les bibliothèques de l'Orient. L'ouvrage de cet imam consacré à la philosophie de l'*ichrâq* est intitulé *Livre des questions illuminatives,* كتاب المباحث المشرقية ; il se trouve à Sainte-Sophie de Constantinople, n° 2454, à Berlin, n° 5064, t. IV, p. 403 du Catalogue.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ce me semble, Chehâb ed-Dîn Suhrawerdi, l'auteur d'un traité fameux de soufisme, l'*Awarif el-Ma'ârif*, que nous aurons à citer dans ce mémoire même[1]. Notre Suhrawerdi, le philosophe de l'*ichrâq*, s'appelle Abou'l-Futûh Yahya, fils de Habach, fils d'Amirek. Ibn Khallikan lui a consacré un grand article[2] où l'on voit qu'il étudia à Maraghah, sous le cheikh Madj ed-Dîn el-Djîli, qui fut aussi le maître de Fakhr ed-Dîn er-Râzi. Il vint à Alep, où il fut honoré par Melek-Zâhir, fils de Saladin; mais l'imprudence et la

[1] Chéhâb ed-Dîn Suhrawerdi était descendant d'Abou Bekr et compagnon du célèbre ascète et fondateur d'ordre 'Abd el-Kâdir el-Djîlâni. Il naquit à Suhrawerd en 539, fut cheïkh des cheïkhs à Bagdad, où il mourut en 632. Il appartenait au rite chaféite. Son ouvrage principal, l'*Awârif el-Ma'ârif* a été imprimé en marges de l'édition de l'*Ihyâ oloum ed-Dîn*, de Gazali (Le Caire, 1312 H., en 4 vol.). Ziâ ed-Dîn es-Suhrawerdi est l'oncle du précédent. Il fut un ascète assez original et de grande activité. Né à Suhrawerd en 490, il résida dans son enfance à Bagdad; il apprit les *hâdith* à Ispahân. Ayant embrassé l'ascétisme, il revint vivre à Bagdad dans une pauvreté volontaire, exerçant le métier de porteur d'eau. Il commença à enseigner avec succès, et il bâtit à l'Ouest du Tigre des hôtelleries pour ses élèves. Autour de l'an 545, il enseigna dans le collège Nizâmieh. En 558, il se trouvait à Bagdad avec l'intention de faire un pèlerinage à Jérusalem; mais il ne put exécuter ce dessein à cause des Croisés. Il demeura quelque temps à Damas, occupé à enseigner les *hâdith* et la jurisprudence, jouissant de l'amitié de Melek 'Adil Nour ed-Dîn Mahmoud. Revenu ensuite à Bagdad, il y mourut en 563. — Nous rédigeons cette note d'après le dictionnaire universel turc de Samy-Bey Fraschery (Constantinople, 1889-1899, 6 vol.), intitulé قاموس الاعلام, ouvrage qui peut rendre d'utiles services si l'on en use avec circonspection. Les notices bibliographiques sur ces deux Suhrawerdi, soufis orthodoxes, sont plus nombreuses dans les auteurs arabes que celles relatives au Meqtoul.

[2] Ibn Khallikan, t. IV, p. 153 et suiv. de la traduction de de Slane.

violence de ses paroles ne tardèrent pas à le rendre suspect ou odieux aux orthodoxes. Il fut dénoncé à Saladin qui envoya à son fils l'ordre de le faire périr. Cet arrêt fut exécuté à Alep en 587 (1191 de J.-C.), Suhrawerdi était alors âgé de trente-six ou de trente-huit ans. Je lis dans un dictionnaire biographique qu'il fût étranglé, dans un autre que, sur sa demande, on le laissa mourir de faim; mais comme j'ai hâte d'arriver à l'exposé de sa doctrine, je ne m'arrêterai pas à disserter sur son genre de mort qui, après tout, a peu d'intérêt pour l'histoire de ses idées.

Les ouvrages que nous connaissons surtout de Suhrawerdi Meqtoul sont : le *Livre de la philosophie de l'ichrâq*, كتاب حكمة الاشراق et le *Livre des temples de la lumière*, كتاب هياكل النور, ce dernier par ses commentaires. Le livre de la philosophie de l'*ichrâq* contient véritablement une doctrine philosophique, comme nous espérons le montrer par ce qui va suivre; le livre des temples de la lumière a une originalité moins frappante, mais il peut cependant servir d'utile complément au premier. Il y a des exemplaires du *Livre de la philosophie de l'ichrâq* à Sainte-Sophie de Constantinople (n°s 2400-2402), à Vienne (Mxt. 469), à Londres (n° CCCCXXVII), à Leyde (n° MCCCCXCIX); Leyde a le commentaire de l'ouvrage par Kotb ed-Dîn Chirâzi; l'exemplaire du British Museum contient le commentaire de Mohammed Chehrazuri. Nous avons étudié le n° 2400 de Constantinople, manuscrit daté de l'an 709, dont nous avons fait copier quelques folios, et regardé en

passant le manuscrit de Vienne. Quant au commentaire du *Livre des temples de la lumière*, les exemplaires en sont assez nombreux : voir les catalogues de Constantinople, de Leyde, de Vienne, etc.

II

Voici un court fragment, susceptible d'être annoté richement, qui forme le début de l'*Hikmet el-ichrâq*. L'auteur y déclare que sa philosophie est la même que celles des anciens sages de la Grèce, de l'Égypte et de la Perse, lesquels tous, selon lui, ont exprimé métaphoriquement une même doctrine. Il écrit pour ceux qui recherchent le sens caché sous ces métaphores; autrement dit pour tous ceux qui désirent connaître l'interprétation, le tawîl التأويل, qu'il appelle *tâlah* التألة. Il énonce la théorie mystique de l'imam avec une simplicité et une franchise qui nous laissent comprendre sans peine comment il devait finir par le supplice[1] :

« Ce que je rapporte de la science des lumières, de ses fondements et d'autres choses me vaudra les félicitations de quiconque suit le chemin de Dieu Très-haut. Ce fut le sentiment[2] du prince et chef de

[1] Kremer, *loc. cit.*, p. 92-93, cite un prologue plus développé que celui-là, où la théorie mystique du Khalife est exposée un peu plus longuement.

[2] ذوق. Ce mot a un sens mystique ainsi expliqué dans le *Ta'rîfât* : « Une lumière de connaissance que la Vérité (Dieu) projette par sa manifestation dans le cœur de ses saints, et par laquelle ils distinguent le vrai du faux, sans apprendre cela d'un livre ou d'autre

la philosophie, Platon, possesseur de force et de lumière[1]. De même pensèrent ceux qui vinrent avant lui, depuis le père des sages, Hermès, jusqu'à son temps, les grands sages, colonnes de la sagesse, tels qu'Empédocle[2], Pythagore et d'autres. Les paroles des anciens sont symboliques; les objections qu'on leur fait, quoique portant contre la forme extérieure de leurs paroles, ne portent pas contre leurs intentions : on ne réfute pas un symbole. C'est aussi sur cette doctrine que fut fondée la théorie illuminative[3] de la lumière et des ténèbres, qui fut celle

chose.» Freytag, dans son *Lexicon*, reproduisant à peu près cette définition, renvoie à de Sacy, *Ant. gr. ar.*, 440. — Je vois dans Ibn el-ʿArabi, كتاب شرح فصوص الحكم (Constantinople, 1309, p. 106-107), ce mot associé à celui de كشف «découverte». — Le même mot est expliqué par l'auteur de l'ʿ*Awarif-el-Maʿârif*, I, p. 157 de l'édition du *Ihyâ* de Gazali : «La voie des soufis est d'abord la foi, puis la science, puis le sentiment... Le soufi a le *sentiment;* l'aspirant soufi (المتصوّف) véritable participe de l'état du soufi; et l'imitateur (المتشبه) participe de l'état de l'aspirant... Quiconque dans un état a le *sentiment*, découvre une science d'un degré supérieur à celui où il est; il avait le sentiment dans son premier état; il a la science dans l'état qui vient de lui être découvert; et la foi relativement à l'état qui suit celui-là. Ainsi le chemin de la recherche mystique se déroule sans fin.»

[1] صاحب الايد والنور. Ces deux mots n'ont pas dû être écrits au hasard. Cf. la triade «lumière, vie, force» dans Plotin. (Voir la *Théologie d'Aristote*, p. 84 de la traduction allemande de Dieterici.)

[2] Ce nom n'a pas été lu par Kremer.

[3] وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق. A ces mots un lecteur a ajouté dans le ms. de Constantinople cette glose qui est intéressante : «Les gens de l'*ichrâq* sont les sages de la Perse qui professent les deux principes de la lumière et des ténèbres, parce qu'ils sont le symbole du nécessaire et des possibles.» — Le mot employé pour symbole, dans ce passage, est رمز.

des sages de la Perse comme Djâmâsp[1], Frashaoshtra[2], Bozordjmihr[3] et leurs prédécesseurs. Ce n'est pas en ce système qu'a consisté l'impiété des Mages et des Harrâniens[4], et on n'est pas conduit, en le suivant, à associer quelque autre chose à Dieu. Ne pensez pas,

[1] Ms. Djâmâsf, جاماسف. Sage persan, ministre légendaire du Kiânide Guchtâsp, et compagnon de Zoroastre.

[2] Ms. فرشاوشتر, Frashaoshtra est, dans l'Avesta, frère de Djâmâsp et beau-père de Zoroastre. V. *Avesta*, trad. J. Darmesteter, I, 336.

[3] بزرجمهر, Bozordjmihr, vizir apparemment idéal d'Anochirwân le Juste. On rapporte de lui beaucoup de paroles et d'exemples singuliers. On dit qu'il fit venir des livres de l'Inde et les traduisit en pehlvi. Il serait mort très vieux, sous le règne de Hormuz, fils d'Anochirwan, en 580 ou 590 du Christ. — Voir une note de Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 251.

[4] Ms. الهرمانية. Je rapporte ce que dit de cette secte El-Idjî dans le *Mawâkif* (p. 147) : «Les Hernâniens (l. Harrâniens) qui sont une secte des Mages ayant pour auteur un homme appelé Hernân حرنان, ont admis cinq principes éternels : deux de ces principes sont savants, vivants et agissants; ce sont le Créateur et l'âme. Le Créateur est éternel, vivant et agent de ce monde; par l'âme on entend ce qui est le principe de la vie, c'est-à-dire les esprits humains et célestes qui sont vivants par leurs essences et éternels aussi, puisque s'ils étaient produits ils seraient matériels, et qui sont agents relativement aux corps qu'ils ont sous leur dépendance comme les administrant librement. Les trois autres principes ne sont ni savants, ni agents; mais l'un est patient et deux ne sont ni agents, ni patients. Ce sont : la matière, l'étendue et la durée. La matière est éternelle; autrement elle aurait besoin d'une autre matière, et elle est patiente en recevant les formes; elle n'est pas agente, car alors elle serait, malgré sa simplicité, agente et patiente à la fois; elle n'est pas vivante, cela est évident. Par l'étendue on entend le vide; si l'étendue n'était pas éternelle, la possibilité de distinguer les directions nous serait ôtée, et l'on ne distinguerait plus la droite de la gauche, le dessus du dessous, ce qui est inintelligible. La durée, c'est le temps; on n'imagine pas qu'il manque

d'ailleurs, que les sages, dans ce temps proche de nous, professent une autre doctrine. Le monde, au reste, n'est jamais privé de la sagesse ni d'un individu qui la possède et en qui sont les preuves et les fondements, et celui-là est le khalife de Dieu sur la terre. »

L'auteur continue en disant que la différence entre les sages anciens et modernes n'a jamais été que dans les mots, que tous ont admis les trois mondes [1].

avant d'être, parce que ce serait encore là une antériorité temporelle, et que son existence et son défaut coïncideraient. Ces deux principes, l'espace et le temps, ne sont ni agents ni patients. « L'imam (Fakhr ed-Dîn) er-Râzi dit : « Cette doctrine se trouve cachée dans « l'intervalle entre plusieurs doctrines. Ibn Zakarya er-Râzi, le mé« decin, inclina vers elle et il la professa; il lui consacra un livre « intitulé : *Doctrine des cinq éternels*, القول في القدماء الخمسة. » — Cf. SCHMÆLDERS, *Essai*, p. 124, chap. sur les *Hernânites*, et CHWOLSOHN, *Ssabier*, I, 252. — Sur les cinq principes admis par Razès, cf. T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im islam*, p. 74.

[1] L'indication de ces trois mondes nous est fournie à la fin du quatrième chapitre (*temple*) du *Commentaire des temples de lumière* de Suhrawerdi Mektoul (Ms. de Vienne, N. F. 297) : Il y a trois mondes, est-il dit dans ce passage; c'est-à-dire trois genres consécutifs (اجناس متوسطة) : 1° Celui que les sages appellent le monde de l'intelligence عالم العقل; est intelligence dans leur conception toute substance qui n'est pas susceptible d'une désignation sensible et qui n'est pas liée à des corps. 2° Le monde de l'âme عالم النفس; l'âme est la substance qui n'est pas susceptible de désignation sensible, mais qui est liée aux corps. 3° Le monde des corps عالم الجسم, divisé en éthéré et en élémentaire. — On reconnaît là la grande doctrine classique de la scolastique orientale, divisant l'âme d'une division tripartite, en esprit, âme et corps. (Voir par exemple, à ce sujet, notre *Avicenne*, chap. *Psychologie d'Avicenne*.) — L'emploi du mot *monde* عالم est d'ailleurs très fréquent dans la philosophie et dans la mystique arabes; il y aurait toute une série de définitions à donner de ces mondes, par exemple dans

Les annonciateurs (اهل السفارة) et les législateurs, dit-il, comme Hermès, Agathodémon et Esculape, ont tous été des hommes pénétrants dans l'interprétation (التالة) et l'examen des paroles. Celui qui a cette qualité est le khalife de Dieu. La terre possède toujours de tels hommes; « mais tantôt l'imam qui a le don d'interprétation est visible, et tantôt il est caché. C'est lui que le vulgaire nomme le Pôle. A lui appartient la principauté, même s'il est le plus obscur des êtres. Quand le gouvernement est en sa main, l'époque est lumineuse; quand l'époque est privée d'un gouvernement divin, elle est envahie par les ténèbres. »

Le livre a été écrit pour ceux qui cherchent à interpréter et à examiner les paroles.

III

Voici maintenant une section d'une certaine étendue où, avec l'aide de nos notes, on verra se

Fosous el-hikmet de Farabi, éd. Dieterici, § 27 : عالم الخلق، عالم الامر ; « le monde de la création, le monde du commandement » ; — dans Chwolsohn, *Ssabier und ssabismus*, II, p. 705 : عالم القبض، عالم البسط ; cf. l'*'Awârif el-Ma'ârif*, I, p. 103 de l'*Ihyâ*; — dans un traité de soufisme, n° ccLVII, p. 222 du Catalogue d'Oxford, عالم المثال، عالم المجرّدات. Je traduis le passage où se trouvent ces mots : « Le monde de l'image encore non corporel; c'est un monde spirituel qui est éclairé par le monde des essences pures; il est de substance lumineuse, ressemblant à la substance corporelle parce qu'elle est sensible et a une quantité, et à la substance pure intellectuelle parce qu'elle est lumineuse. » Au fond de ces divisions est toujours le néoplatonisme. — Dans la religion des Mandéens, ces mondes successifs, comme les cercles dantesques, sont devenus des cadres fantastiques où se déroulent d'étranges épopées.

dérouler quelques-unes des principales thèses de la doctrine de l'*ichrâq*. L'auteur, par une sorte de méthode d'induction platonicienne, explique comment on doit conclure du possible plus bas au possible plus élevé, de ce monde-ci à un autre dont celui-ci n'est que l'ombre. Il invoque encore l'autorité des sages perses, égyptiens, grecs, surtout celle de Platon; mais il semble bien qu'il commette une confusion, au moins scripturaire, entre Platon et Plotin, car toute sa doctrine l'apparente plus immédiatement à celui-ci qu'à celui-là. Il critique les Péripatéticiens, bien qu'il leur emprunte certaines objections contre la théorie des Idées. Il expose alors sa propre théorie celle de l'*ichrâq*, celle-là même qu'il vient de s'efforcer de confondre avec celle des vieux sages, et cet endroit est certainement l'un des plus intéressants qu'on puisse rencontrer dans la littérature philosophique des Arabes. Pour notre auteur, comme pour les nominalistes, l'universel est dans l'esprit; mais l'idée platonicienne des choses n'en existe pas moins comme une lumière qui, en rayonnant sur les individus, leur donne leurs caractères spécifiques. C'est cette espèce d'illumination qui constitue l'*ichrâq*.

L'auteur du *Mawâkif*, Odad ed-Dîn el-Idji [1], a très clairement résumé cette doctrine dans un passage dont voici l'analyse : Sur la question de la quiddité et de l'individualité, El-Idji enseigne que la quiddité

[1] Il-Idjî est mort en 756. Son *Mawâkif* avec commentaire a été imprimé en Égypte, en 1266 H.

pure, dépouillée d'accidents, n'a pas d'existence au dehors, nonobstant ce qu'a dit Platon que la quiddité pure existe, qu'il existe pour chaque espèce un simple dépouillé de tous accidents, éternel, perpétuel, sur lequel la corruption n'a pas de prise, et qui est susceptible de recevoir les contraires. Puis cet auteur ajoute : « A cette doctrine on objecte seulement une autre interprétation de la doctrine de Platon, je veux dire celle qu'a fourni un des modernes qui est le *maître de l'ichrâq* (صاحب الاشراق) : qu'à chacune des espèces des sphères, des étoiles, des éléments simples et de leurs composés, correspond une chose du monde des intelligences, pure de matière, subsistant par essence, qui gouverne cette espèce, qui y fait découler ses perfections, et qui est de telle manière que sa signification enveloppe celle de tous les individus. C'est ce que ce philosophe appelle *le seigneur de l'espèce* (ربّ النوع). Dans le langage de la Loi, on appelle cela *l'ange;* on dit par exemple l'ange des montagnes, l'ange des mers, l'ange des pluies, etc. »

Laissons maintenant la parole à Suhrawerdi Meqtoul : « L'un des fondements de la philosophie illuminative est que l'existence du possible plus bas entraîne celle du possible plus élevé. Si la Lumière des lumières déterminait par le sens de l'unité l'existence du plus bas ténébreux[1], il ne resterait pas de sens

[1] La Lumière des lumières نور الانوار, est l'Être suprême, Dieu. Notre auteur a établi son existence et son unité par des raisonnements très conformes à ceux que l'on trouve dans Avicenne, mais

dans lequel elle pourrait décider le plus élevé; si alors on suppose celui-ci existant, il requiert un sens qui détermine son existence, plus élevé que ce qui se trouve dans la Lumière des lumières, ce qui est absurde. Les lumières pures, gouvernantes[1], qui sont

avec son langage propre. Il emploie ici deux mots qui se trouvent en d'autres passages de son œuvre, avec un sens assez particulier, اقتضى, décider, déterminer l'existence d'un possible, inverse de حصل, résulter; et جهة direction de l'action, sens. Voici la traduction d'un passage antérieur, où se trouvent ces mots; l'auteur veut démontrer qu'il n'y a pas de disposition (هيئة) dans la Lumière des lumières: «Si on suppose que la Lumière des lumières se donne à elle-même une disposition, elle est agente et patiente; or, le sens (جهة) de l'action est autre que le sens de la passion. Si le sens de l'action était identiquement le sens de la passion, tout passif, au moment où il subit, serait agent, et tout agent, au moment où il agit, serait patient. Il faut donc admettre un sens qui détermine (جهة تقتضى) l'action, et un sens qui détermine la passion, etc.» La conclusion, en cet endroit, est qu'il n'y a pas deux sens dans la Lumière des lumières. Un peu après, au commencement du chapitre II : «Il ne peut pas résulter (حصل) de la Lumière des lumières une lumière et quelque chose qui ne serait pas lumière, quelque chose qui serait ténébreux par sa substance ou sa disposition. En effet, déterminer à l'existence (اقتضاء) la lumière est autre chose que d'y déterminer les ténèbres; donc, l'essence de la Lumière des lumières serait composée de ce qui fait exister la lumière et de ce qui fait exister les ténèbres... la lumière, en tant que lumière, ne détermine à l'existence que la lumière.» L'auteur ajoute que la Lumière des lumières ne détermine pas non plus l'existence de deux lumières, parce que cela supposerait en elle deux sens (جهة), ce qu'il a démontré impossible. — Ces citations éclaircissent le passage auquel se rapporte cette note; si par le sens (جهة) de l'unité, l'unique sens qui soit en elle, la Lumière des lumières déterminait (اقتضى) l'existence du plus bas, il ne lui resterait plus de sens pour faire exister le plus haut, et le plus haut n'existerait que par quelque cause supérieure à la Lumière des lumières, ce qui est absurde.

[1] الانوار المجردة المدبرة; ce sont les âmes.

dans l'homme, nous en avons prouvé l'existence; la lumière victorieuse[1], je veux dire totalement pure, est plus noble que la lumière gouvernante, plus éloignée des dépendances des ténèbres, donc plus élevée. Il faut alors que son existence précède. Il est nécessaire d'attacher à la lumière la plus proche[2] [de la Lumière des lumières], aux lumières victorieuses, aux sphères et aux [lumières] gouvernantes ce qui est plus élevé et plus noble, du moment que cela est possible. Ces lumières sont en dehors du monde des contingences[3] et rien ne leur interdit ce qui est le plus parfait pour elles. Ensuite considérons les merveilles de l'ordre dans le monde des ténèbres et des corps[4]. Les rapports entre les lumières illustres sont d'ordre plus élevé que les rapports ténébreux et par conséquent nécessaires avant eux.

« Les péripatéticiens ont reconnu les merveilles de l'ordre dans les corps, tandis qu'ils ont enfermé les idées dans dix [prédicats[5]]. Il faudrait donc que le

[1] النور القاهر; ce sont les intelligences célestes.

[2] النور الاقرب; cette lumière la plus proche nous paraît correspondre au premier causé du système d'*Avicenne*. (Voir p. 246.)

[3] عالم الاتفاقات; je crois que le mot « contingences » rend bien le terme arabe.

[4] Le mot « corps » rend ici le terme arabe برزخ, auquel sera consacrée la section IV du présent mémoire.

[5] Il n'y a pas de mot en arabe après *dix;* mais le sens n'est pas douteux. Nous commençons à traduire franchement ici عقول par « idées », au lieu de « intelligences », qui en serait la traduction ordinaire. L'auteur reproche aux Péripatéticiens d'avoir bien su sentir la beauté et la vie dans le monde physique, mais de n'avoir eu, relativement au monde des idées, que la conception étroite et sèche des catégories.

monde des corps fût plus admirable, plus brillant, plus excellent dans son ordre, et que la sagesse y fût plus abondante, selon leurs principes. Or, cela est faux. Une intelligence clairvoyante juge que la sagesse, dans le monde de la lumière, les élégances de l'ordre et les merveilles des rapports, sont plus abondantes que ce qu'elles sont dans le monde des ténèbres. Bien plus celles-ci sont l'ombre [1] de celles-là, et des lumières victorieuses, et le principe de tout est lumière. Les essences des idoles [2], lumières victorieuses, ont été vues par les purs, lorsqu'ils se sont éloignés de leurs temples de nombreuses fois. Ensuite ils ont transmis la preuve de ces choses à d'autres qu'eux; et il n'y a personne doué de vision [3] et pur qui ne professe cette doctrine. La plupart des ensei-

[1] La conception de ce monde-ci comme une ombre, très familière aux Néoplatoniciens, rappelle la fameuse allégorie de la caverne de Platon. Cf. un passage de *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animæ libellum,* ed. et trad. Otto Bardenhewer, p. 56 : «L'image que l'on se fait d'une chose est vraiment son ombre»; et voyez la note, p. 131. Dans les *Haïâkil en-noûr* de notre auteur se trouve cette formule très saisissante : «Toutes les dispositions ténébreuses sont les ombres des dispositions idéales»,

جميع الهيآت الظلمانية ظلال للهيآت العقلية

[2] Les idoles (أصنام), dans cette singulière terminologie, ne sont autre chose que les individus du monde physique, en lesquels se réflètent les lumières; ce sont les êtres physiques en lesquels ~~se~~ réalisent les idées platoniciennes. — L'auteur dit que les essences de ces idoles, c'est-à-dire les idées mêmes, ont été contemplées par les sages, hommes purs, lorsque, dans l'extase, ils se sont dépouillés de leurs temples هياكل, c'est-à-dire de leurs corps. En d'autres termes, l'esprit du sage contemple l'idée, comme l'orant, dans un temple, contemple l'idole.

[3] مشاهدة, terme soufi dont le sens est clair.

gnements des prophètes et des colonnes de la sagesse sont en ce sens. Platon et ses devanciers, comme Socrate, et ses précurseurs comme Hermès, Agathodémon et Empédocle, tous ont eu cette opinion, et la plupart d'entre eux ont affirmé avoir été témoins de cela dans le monde de la lumière.

« Platon a rapporté de lui-même qu'il quitta les ténèbres et vit ces choses. Les sages de l'Inde et de la Perse sont aussi décisifs là-dessus. Si l'on admet l'observation d'une personne ou de deux personnes dans les choses astronomiques, comment récuserait-on la parole de ces hommes, colonnes de la sagesse et de la prophétie, touchant ce qu'ils ont vu dans leurs observations spirituelles ?

« L'auteur de ces lignes était très éloigné de la voie des Péripatéticiens qui nient ces choses, très fortement incliné vers elles ; et il y eût été attaché, même s'il n'avait pas vu la preuve de son seigneur. Que celui qui n'y croit pas, ou à qui les preuves ne suffisent pas, se livre aux exercices ascétiques et se mette au service des maîtres de la vision ; il se peut que dans un ravissement il voie la lumière s'épendant dans le monde de la puissance[1], et qu'il voie les essences royales[2] et les lumières qu'ont vues Hermès et Pla-

[1] عالم الجبروت. Ce terme n'est pas propre à la philosophie de l'*ichrâq*. Nous l'avons rencontré autrefois en extrayant d'un livre de Soyouti des *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 28. D'après une figure que nous avons reproduite dans cette brochure, le monde de la puissance est situé entre le trône de Dieu et le tabernacle.

[2] الملكوتية. Cf. Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, p. 42, n. 2 ; nos *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 28, *f*, notre ar-

ton, et les clartés des idées[1], sources de soif ardente et de vue, dont a parlé Zoroastre. Le Melchisédech, le béni, comme nous savons, fut ravi jusqu'à elles et les contempla. Tous les sages de la Perse s'accordent en cela, au point que l'eau avait chez eux un maître d'idole dans le monde du royaume[2] et qu'ils l'appelaient Khordâd, autant des arbres, et ils l'appelaient Murdâd, autant du feu, et ils l'appelaient Ardîbahisht, Ce sont les lumières que désignèrent Empédocle et d'autres; et on ne pense pas que ces grands anciens, supérieurs en force et en vision, crurent que l'humanité a une idée qui est sa forme universelle et qui

ticle sur *Gazali, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, p. 16, n. 1; l'*Awârif el-Maârif*, I, p. 73.

[1] Le ms. a الاضواء المينوية; je lis المعنوية qui est un terme connu; Cf. par exemple SACY, *Religion des Druzes*, II, p. 584,

[2] Voir ci-dessus, p. 77, n. 2 et p. 78, n. 2. Suhrawerdi fait, ici, jouer aux Amshaspands Mazdéens, et non sans raison peut-être, le rôle d'idées platoniciennes. La transcription des trois noms persans qui suivent dans notre ms. est : خرداد, مرداز, اردیبهشت; cette dernière fautive. Voir dans l'*Avesta*, de J. Darmesteter, un remarquable passage, t. III, p. LV, LVI, où ce savant compare la procession des Amshaspands avec les théories néoplatoniciennes. Il remarque que Philon connaissait une « puissance royale » ἡ βασιλική, qui répond dans le mazdéisme au génie de la royauté divine, Kshathra Vairya, et que nous pouvons mettre en rapport avec ces mondes de la puissance et du royaume dont nous parlions ci-dessus (p. 78, n. 1 et 2). Un peu plus haut, dans le *Hikmet el-ichrâq*, Suhrawerdi assimile le premier causé au Bahman des Perses : « Il est prouvé que le premier être qui résulte de la Lumière des lumière est un; et c'est la lumière la plus proche, la grande lumière; les Pehlvis la nomment quelquefois Bahman, بهمن. » DARMESTETER, *Avesta*, t. III, p. LV, a comparé Bahman, ou la Bonne pensée, le premier des Amshaspands, au Logos de Philon.

existe identiquement dans les individus multiples[1]; car, comment se peut-il qu'une chose qui n'est pas dépendante de la matière soit dans la matière, puis qu'une chose unique pas essence soit dans des matières multiples et des personnes innombrables; — ni qu'ils jugèrent que le maître de l'idole humaine, par exemple, n'existe qu'à cause de ce qui est au-dessous de lui[2], en sorte qu'il serait passif, car ils étaient les plus énergiques des hommes pour soutenir que le supérieur ne résulte pas du fait de l'inférieur; si telle avait été leur pensée, ils auraient été obligés d'admettre pour un type un autre type et ainsi sans fin; — et l'on ne pense pas non plus qu'ils jugèrent que elles [ces idées] sont composées, en sorte qu'elles doivent se dissoudre en un certain temps, mais qu'elles sont des essences simples lumineuses[3]; et peu importe qu'on n'imagine leurs idoles que composées; il n'est pas dans la condition du type d'être imité sous tous les rapports.

« Les Péripatéticiens conviennent que l'humanité dans l'intelligence recouvre une multiplicité d'individus; elle est un type de ce qui est dans les réalités, étant pure, et ce qui est dans les réalités n'est pas

[1] Cette phrase nous fait repasser du gnosticisme à la scolastique: Notre auteur distingue par cette objection ce que les scolastiques occidentaux du XIIIe siècle ont appelé l'universel *ante rem* et l'universel *in re*.

[2] Par ces mots, notre auteur affirme qu'il y a autre chose en fait d'universel que l'universel *post rem*, la simple abstraction de l'esprit.

[3] C'est la théorie rapportée par El-Idji et annoncée au début de cette section.

pur ; elle n'est pas mesurable ni substantielle, au contraire de ce qui est dans les réalités, car ce n'est pas une des conditions du type que la ressemblance totale. Cela n'oblige pas à admettre pour l'animalité un type ; et non plus pour le fait d'être à deux pieds. Mais chaque chose a besoin, pour exister, de quelque chose en elle qui la mette en participation avec la sainteté [1]. Il n'y a pas pour l'odeur du musc un type et pour le musc un autre ; mais une lumière victorieuse dans le monde de la lumière pure a des dispositions lumineuses de rayonnement, des dispositions d'amour, de plaisir et de domination ; et quand son ombre tombe sur ce monde, son idole est le musc avec son odeur, ou le sucre avec son goût, ou la forme humaine avec la diversité de ses membres, selon le rapport dont nous parlions auparavant [2].

« Dans le discours des anciens, il y a des métaphores. Ils ne nient pas que les attributs supportés ne soient intellectuels et que les universaux ne soient dans l'intelligence. En disant qu'il y a dans le monde des idées un homme universel, ils entendent une lumière victorieuse, ayant un rayonnement varié selon les rapports, dont l'ombre dans les individus nom-

[1] القدس, le monde de la sainteté, ici le monde des idées. Ce terme est employé en mystique et dans les doctrines des sectes hétérodoxes. Cf. Sacy, *Religion des Druzes*, I, 226 ; d'après une expression tirée des écrits des Druzes, le « sanctuaire de la pureté » est en même temps « le domicile des lumières brillantes », ce qui est conforme à la terminologie de l'*ichrâq*.

[2] Voilà l'énoncé net de l'interprétation de la théorie des idées, qui constitue l'un des points originaux de la philosophie de l'*ichrâq*. Cf. ci-dessus, p. 80, note 3.

IMPRIMERIE NATIONALE.

brables est la forme de l'homme; et cette lumière est universelle, non en ce sens qu'elle est un attribut supporté, mais en ce sens qu'elle a des relations égales de diffusion dans ces individus nombrables. C'est comme si elle était l'universel; mais elle est plutôt la racine. Ce n'est pas l'universel, ce dont on conçoit le sens abstrait, sans que cela empêche qu'une association (une multiplicité ?) n'ait lieu en lui. Ils reconnaissent qu'il [l'universel] a une essence propre et qu'il connaît son essence, comment donc serait-il un abstrait ? Quand, à propos, par exemple, des sphères, ils dénomment une sphère universelle et une autre particulière, ils ne désignent pas par là l'universel connu en logique; nous savons cela. Quant à la preuve qu'invoquent quelques hommes, que l'humanité, en tant qu'elle est humanité, n'est pas multiple, mais unique, elle est doublement fausse; car l'humanité, en tant qu'elle est humanité, ne requiert ni l'unité, ni la multiplicité, mais peut recevoir les deux épithètes ensemble. Si l'unité était une condition intellectuelle de l'humanité, l'humanité ne pourrait pas être un attribut d'individus multiples. Quand donc on dit que l'humanité ne requiert pas la multiplicité, cela ne signifie pas qu'elle requiert l'unité; le contraire de la multiplicité est la non-multiplicité, et manquer de requérir la multiplicité n'est pas requérir la non-multiplicité; le contraire de requérir la multiplicité est seulement de ne pas requérir la multiplicité. Il peut en être de même pour non requérir l'unité. L'humanité unique, prédicat

de l'universel, est seulement dans l'esprit et n'a pas besoin, comme support, d'une autre forme. Dire que les individus sont périssables et que l'espèce est permanente, n'oblige pas à dire qu'elle est une chose universelle subsistante par elle-même. Au contraire, l'adversaire est forcé de convenir que ce permanent est une forme dans l'intelligence.

« Ces choses, en tant que principes, sont suffisantes. Cependant la croyance de Platon et des maîtres de la vision n'est pas fondée sur cette suffisance, mais sur autre chose. Platon a dit : « J'ai vu, dans l'état de « dépouillement [du corps], des sphères lumineuses », et celles-là dont il parle sont identiquement les cieux supérieurs que verront quelques hommes dans leur résurrection, au jour où la terre sera changée en une autre terre, ainsi que les cieux, et où ils paraîtront devant Dieu l'unique, le victorieux. Et ce qui prouve qu'ils ont cru que le principe de tout est lumière et de même le monde des idées, c'est cette affirmation de Platon et de ses disciples que la lumière pure est le monde des idées. Il a rapporté de lui-même qu'il parvint dans un état où il quitta son corps, et qu'il fut dépouillé de matière, et qu'il vit dans son essence la lumière et la splendeur ; ensuite, il s'éleva jusqu'à la cause divine enveloppant le tout, et il se trouva comme placé au-dedans, suspendu en elle, et il vit la grande lumière dans le lieu sublime, divin. » Tel est l'abrégé de son récit jusqu'à : « la réflexion voilà de moi cette lumière [1]. »

[1] Il paraît, d'après ce passage, que Suhrawerdi a réellement vu

Le législateur des Arabes et des non-Arabes a dit que Dieu a soixante-dix-sept voiles de lumière; si ils étaient ôtés de devant son visage, sa majesté consumerait; la vue du prophète n'a pas atteint le révélateur. Dieu est la lumière du ciel et de la terre. Il a dit aussi que le tabernacle est de lumière. Parmi les invocations attribuées au prophète, on rencontre : « Ô lumière de la lumière, tu t'es voilé à ta créature et elle n'atteint pas ta lumière. Ô lumière de lumière, ta lumière illumine le peuple du ciel et éclaire le peuple de la terre. Ô lumière de toute lumière, ta lumière est louée par toute lumière »; et parmi les invocations traditionnelles : « Je t'invoque par la lumière de ton visage qui a rempli les fondements de ton tabernacle. »

Je n'ai pas cité ces choses comme preuves, mais à titre d'avertissement; les témoignages à ce sujet rempliraient des volumes, et les paroles des sages anciens ne se comptent pas.

IV

Nous allons donner au moyen de quelques citations la théorie des substances obscures que notre

un livre attribué à Platon, dans lequel ce philosophe racontait des ravissements qu'il aurait eus. Je pense que la plupart du temps, dans ce texte, là où est écrit *Platon*, nous devons entendre *Plotin*. L'auteur arabe a pu lire quelque chose de ce genre, soit dans les *Ennéades*, qui n'étaient pas inconnues des Musulmans, puisque des fragments de cette œuvre ont constitué la pseudo *Théologie d'Aristote* éditée par Dieterici), soit dans la *Vie de Plotin*, par Porphyre.

auteur appelle assez singulièrement des *barzakh*[1]. On sait que le sens propre et ordinaire de ce mot est « barrière », intervalle ménagé entre deux lieux. Il est employé deux fois en ce sens dans le Coran[2], et d'une façon si normale qu'il n'attire même pas l'attention du fin commentateur Zamakhshari. Dans l'eschatologie musulmane, ce mot reçoit des significations plus précises, mais encore voisines de ce sens originel[3]. Dans la philosophie de l'*ichrâq*, il représente, comme nous le disions, des substances ténébreuses qui ne sont autres que les corps. Ce système philosophique avait besoin de telles substances, car les ténèbres, pour lui, ne sont rien en elles-mêmes, mais elles sont seulement le manque de lumière ; il fallait donc autre chose pour entraver la diffusion de la lumière, et servir d'explication à ce manque. Cette chose est le *barzakh*, qui est en quelque sorte une barrière pour la lumière,

[1] Cette théorie n'a pas été bien approfondie par Kremer, *loc. cit.*, p. 95.

[2] Coran, xxiii, 102, et lv, 20.

[3] L'auteur de l'*'Awârif el-Ma'ârif* emploie ainsi ce mot (*Ihya*, II; pages 143, 144) : « Il y a plusieurs catégories d'esprits. Il y en a qui circulent dans le *barzakh* où ils voient les états de ce monde et des anges, et entendent ce qu'on rapporte dans le ciel au sujet des hommes. Il y en a d'autres qui sont sous le tabernacle, etc... Les esprits des croyants circulent dans un *barzakh* (un espace, un intervalle) entre le ciel et la terre, comme ils veulent, en attendant d'être ramenés dans leurs corps. » Voir dans nos *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 27, 28, la place du *barzakh* qui entoure le monde, les cieux, les terres et les enfers. Mohyi ed Dîn ibn el-'Arabi, l'auteur des *Fotouhât Mekkiah* est quelquefois appelé le *barzakh des barzakhs*.

et dont la présence produit l'ombre. Le véritable dualisme dans ce système, n'est donc pas exactement entre la lumière et les ténèbres, puisque les ténèbres ne sont rien, mais entre la substance lumineuse et la substance obscure.

« Le *barzakh*, dit Suhrawerdi Meqtoul[1], est le corps; il est défini la substance à laquelle tend l'indication[2]. Il y a des barzakhs qui, lorsque la lumière est ôtée de dessus eux, restent ténébreux. Les ténèbres signifient seulement le manque de lumière; et ce n'est pas là le manque qui est une condition du possible, car si on suppose que le monde est vide ou qu'il est une sphère sans lumière en elle, il est ténébreux; et du manque de ténèbres on devrait ensuite conclure au manque de possibilité de la lumière. Il est donc constant que tout ce qui n'est pas lumière et lumineux est ténébreux. Quand la lumière s'éteint de dessus les *barzakhs*, ils n'ont pas besoin, pour être ténébreux, d'autre chose. Ces *barzakhs*-là sont des substances obscures. Il y en a d'autres dont la clarté est permanente, comme le soleil et d'autres corps. Ils ont en commun, avec les premiers, la qualité de *barzakh* (البرزخية, la corporéité); mais ils s'en distinguent en ce que leur clarté est permanente. Cette lumière, par laquelle ces *barzakhs*-ci se distinguent de ceux-là, est ajoutée

[1] Dans le حكمة الاشراق, au commencement de القسم الثانى *sur les lumières divines et la Lumière des lumières.*

[2] L'indication, الاشارة; c'est-à-dire, je crois, la désignation sensible.

à la qualité de *barzakh* (à la corporéité) et subsiste en elle : c'est donc une lumière accidentelle dont le support est une substance obscure; ainsi tout *barzakh* est une substance obscure. »

Au moyen de ces principes et de cette terminologie, le Meqtoul développe une théorie de la procession de la multiplicité et de la succession des corps célestes, tout à fait semblable, pour le fond, à celle que l'on trouve chez Avicenne[1]. La sphère, limite du monde, s'appelle ici le *barzakh entourant* البرزخ المحيط. Les corps célestes sont des *barzakhs vivants,* car un *barzakh mort,* برزخ ميت, ne saurait être animé d'un mouvement circulaire; la nature de ce mouvement exige qu'il soit volontaire; c'est la théorie d'Avicenne. Les intelligences pures (ou idées) qui, chez ce dernier philosophe, meuvent les astres, sont ici remplacées par les *lumières victorieuses* et les *barzakhs* sont les *vaincus* مقهورة de ces lumières, c'est-à-dire qu'ils les ont pour but supérieur. Voici des textes : « On ne peut se passer du *barzakh entourant* (la sphère limite du monde), continu, un, semblable à lui-même, sans parties imaginables, et qui ne donne pas lieu à deux directions (جهة) différentes. Car, du moment qu'il est partout semblable à lui-même, il ne résulte de lui qu'une seule direction, celle du haut; tout ce qui approche de lui est élevé; et le plus bas est le plus éloigné de lui, c'est-à-dire le centre.

[1] Voir notre *Avicenne*, chap. de la *Métaphysique*, p. 239 et suiv.

« Le *barzakh mort* (le corps inerte) ne tournerait pas par lui-même. Ce qui a un but auquel il tend, qu'il joint, puis dont il s'éloigne[1], n'est pas mort; car la mort, quand elle a tendu par nature à une chose ne s'éloigne plus de ce qu'elle a recherché... Ensuite les *barzakhs* élevés ne sont pas contraints (leur mouvement est libre), puisque le bas n'a pas de pouvoir sur le haut, etc... » Et la théorie se développe comme dans Avicenne. « Le moteur de chacun de ces *barzakhs* (de ces corps célestes) est vivant par son essence; il est une lumière (une intelligence) pure. Il apparaît encore par là que les *barzakhs* sont vaincus par les lumières... Le but des *barzakhs*, en se mouvant, est lumineux. »

Selon une idée tout à fait voisine de la doctrine de Plotin, et d'ailleurs presque gnostique, la multiplicité des choses naît de la diffusion de la lumière : « La lumière la plus proche (le premier causé d'Avicenne), en voyant la majesté de la Lumière des lumières, se considère comme une ombre (يستظلم نفسه) en comparaison d'elle; et cette ombre est le *barzakh* le plus élevé, le *barzakh* entourant. »

Et ici nous arrivons à la définition tout à fait précise et métaphysique du mot *ichrâq*, illumination; cette illumination, base du système, n'est autre chose que cette diffusion féconde et créatrice de la lumière :

[1] Ces expressions représentent le mouvement de rotation dans lequel un point de la sphère tournante s'éloigne successivement de chacune des directions vers lesquelles il tendait l'instant d'avant.

« La lumière basse, s'il n'y a pas de voile entre elle et la haute, voit la lumière haute, et celle-ci l'illumine (وشرق نور العالى عليه). La lumière la plus proche est illuminée par le rayonnement (الشعاع) de la Lumière des lumières; »... « et, dit en un autre endroit le Meqtoul, les intelligences se multiplient par la multiplication de l'illumination et par la diffusion de la lumière dans sa descente. » — C'est du Plotin, et c'est aussi de l'Avicenne.

V

Les sections précédentes, quoique ne donnant pas encore un tableau complet de la philosophie de l'*ichrâq*, montrent assez qu'elle n'est qu'une forme du néoplatonisme. Quant à la nomenclature dont se sert cette philosophie, elle a plutôt des origines orientales, et spécialement persanes ou chaldéennes.

Nous avons dit que le second livre important de Suhrawerdi Meqtoul sur la philosophie de l'*ichrâq* est intitulé *Livre des temples de la lumière*. Chwolsohn[1] note qu'un livre cabalistique du titre de *Livre des temples* (*Sepher Heïcalôt*) est cité au commencement du XIe siècle, soit avant l'époque de notre Suhrawerdi, par Rabbi Haja Gaon. Dans l'ouvrage de Suhrawerdi les sept temples ne font guère que servir de titres aux sept chapitres du livre, à peu près

[1] CHWOLSOHN, *Sabier und Sabismus*, II, p. 701. — Sur les *temples* d'après Dimichquî, Makrizi et d'autres, voir dans le même ouvrage, t. II, p. 398, 609, 648, 422, etc.

comme les Muses dans les histoires d'Hérodote, et la philosophie développée dans le corps de l'ouvrage est toute semblable à celle d'Avicenne, qui y est d'ailleurs cité plusieurs fois. Voici ce que dit le commentateur à propos de ce titre de « temples » :

« Le temple, dans l'origine, est la forme; et les anciens sages croyaient que les étoiles sont les ombres des lumières pures et leurs temples; ils assignaient à chacune des sept étoiles un talisman du règne minéral, choisi en un temps convenable, et ils plaçaient ces talismans dans une maison bâtie à un moment astronomique et en un lieu convenables; ils y célébraient le culte à des heures spéciales, faisant des encensements et autres cérémonies propres à chaque astre. Ils vénéraient ces maisons et les nommaient temples de la lumière, parce qu'elles étaient le lieu de ces talismans qui étaient les temples des lumières supérieures. L'auteur a nommé cette épître « temples « de la lumière » parce qu'elle a pour objet les états des lumières pures. »

Quant à El-Idjì, dans un passage qui a visiblement trait à la philosophie de l'*ichrâq*, il prend délibérément le mot « temple » au figuré, et il déclare que les temples sont les planètes mêmes (*Mawâkif*, p. 577) : « Les essences spirituelles sont dépendantes des temples supérieurs, glorieux, incorruptibles, qui sont les sphères et les étoiles qui gouvernent notre monde ». Par analogie nos corps sont dits « temples » de nos âmes.

Il n'importe pas que nous entrions ici dans une

digression sur ce que nous rapportent la littérature arabe et les littératures voisines touchant le culte des astres chez les Sabéens et dans d'autres sectes. Ce sujet a déjà été étudié par Chwolsohn et par divers savants. Mais du fait seul que le mot de « temple » est une expression toute métaphorique chez Suhrawerdi, je me demande si l'on ne peut pas inférer qu'il en était de même chez d'autres auteurs ; lorsque Maçoudi, par exemple, nous parle dans les *Prairies d'or*[1] de temples élevés par les Sabéens à la Forme, à l'Âme, ne faudrait-il pas voir là des parties de doctrine, plutôt que des monuments de bois et de pierre. Déjà nous avons rencontré le mot « idole » employé métaphoriquement ; l'on peut relire ce que dit Shahrastani des adorateurs des idoles[2] et juger si beaucoup d'expressions de ce genre ne doivent pas être prises plutôt au figuré qu'au propre. Cette interprétation aboutirait à identifier à peu près pour le fond les doctrines ayant eu cours dans le moyen âge oriental et caractérisées en apparence par le culte des astres, avec le néoplatonisme de Plotin.

Les conclusions de ce mémoire éclairent, illuminent — le terme est de mise ici — quelques passages obscurs que nous avons rencontrés dans nos études sur la littérature arabe et où il était question

[1] Maçoudi, *les Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard, t. IV, p. 62.

[2] Shahrastani, كتاب الملل والنحل, éd. Cureton ; voir p. 244 et suivantes « sur les gens des temples et des idoles » ; le mot اشخاص est à peu près équivalent au mot اصنام.

des lumières. Ces textes doivent être simplement interprétés par cette forme de néoplatonisme qu'est la philosophie de l'*ichrâq*. Tel est le cas pour ces endroits du *Livre de l'avertissement* où Maçoudi parle de sectes qui adoraient les lumières, qui échelonnaient les lumières et établissaient une distinction entre elles et le feu[1]; tel encore le cas pour tous ces récits de l'*Abrégé des merveilles* où il est question du culte des astres et de vieux princes ou sages enlevés à leur mort vers les lumières supérieures[2]; de même, le mythe de Salâmân et d'Absâl que nous avons reproduit à la fin de notre ouvrage sur Avicenne est entièrement construit sur la nomenclature de l'*ichrâq*. Nous avons dit au cours de ce mémoire que la philosophie d'Avicenne, disons plus spécialement sa métaphysique et sa mystique, ne différait guère de la doctrine de l'*ichrâq* que par la terminologie; ainsi s'explique, sans qu'on ait besoin de recourir à l'hypothèse toujours pénible d'un manque de sincérité, cette allégation que ce grand homme était au fond un adepte de la philosophie illuminative.

[1] MAÇOUDI, *Le Livre de l'avertissement et de la revision*, trad. Carra de Vaux, p. 208, 153, 221. Cet historien classe Paul de Samosate parmi les adorateurs des lumières. Tout le commencement du vol. IV des *Prairies d'or* est intéressant au point de vue qui nous occupe. Sur la différence entre le feu et la lumière, voir notamment p. 42 et p. 72. — Je pense que par le culte du feu il faut surtout entendre le mazdéisme, et par le culte des lumières, le mandéisme et le manichéisme.

[2] Voir par exemple pages 168, 249, 355, etc. de notre traduction.

S'il était juste, en terminant cette étude, d'insister principalement sur la parenté de l'*ichrâq* avec le néo-platonisme, il ne faudrait cependant pas oublier en définitive ce que ce système tient de l'orient : par son langage, par le dualisme au moins apparent qu'il établit entre la lumière et les ténèbres, par les métaphores qu'il tire du culte des astres, l'*ichrâq* est moins grec que chaldéen et persan[1]. Sans doute il y a là des images qui appartiennent à l'humanité en général et qui sont peut-être connues depuis l'origine du monde; le Psalmiste n'inventait plus lorsqu'il disait que Dieu était revêtu d'un manteau de lumière[2]. Mais ces comparaisons ont dû se systématiser

[1] Il y a encore un vocable persan qui est employé plusieurs fois dans les ouvrages de Suhrawerdi Meqtoul, et que nous n'avons pas eu occasion de citer dans le courant de ce mémoire; c'est le mot اسفهبذ, commandant, général; النور الاسفهبذ, la lumière commandante, est la même que la lumière victorieuse, النور القاهر. Kremer avait relevé cette expression, *lcc. cit.*, p. 95.

[2] Voir le *Zohar* de S. Karppe, p. 135. — En terminant, signalons encore comme particulièrement intéressant pour l'histoire de la théorie de l'*ichrâq*, le passage de Chwolson, t. I, p. 752-753, avec la note 4 de la page 753 où il est dit qu'Eusèbe attribua des idées analogues aux Phéniciens, avec la remarque de la p. 752, où les deux principes de la lumière et des ténèbres sont traduits par les expressions le Père et la Mère; on trouve ces expressions-là chez les gnostiques, et notamment dans les fragments conservés de Bardesane. Le commencement de l'Évangile de saint Jean paraît rédigé selon la terminologie de l'*ichrâq* : «et vita erat lux, et lux in tenebris lucet, etc.»; cette remarque a été consignée dans la *Religion des Soubbas*, de Siouffi. p. 180; il est observé aussi à la p. 182 que, dans cette religion, Jean-Baptiste était confondu avec la lumière; p. 60, des «fleuves lumineux découlaient sur la terre». — La doctrine de la «lumière et des ténèbres» est étudiée dans le

à une certaine époque en Perse, et, selon toute apparence, il faut reconnaître à l'*ichrâq* deux ancêtres, dont il reproduit les traits avec une similitude, il est vrai, inégale, l'un grec, l'autre persan : Plotin et Manès.

livre de Brandt, *Mandäische Religion*, p. 39-44. — Évidemment plusieurs expressions de l'Écriture sainte qui, au premier abord, ont l'air de simples métaphores, témoignent de la diffusion de cette terminologie, et jusqu'à un certain degré de la doctrine qu'elle recouvre ; voir Saint Paul, *Corinthiens II*, VI, 4, Saint Jacques, *Épître catholique*, I, 17, et dans l'Évangile le passage connu où il est dit que « les enfants de la lumière » sont moins habiles dans les affaires de ce monde que les enfants du siècle (Luc, XVI, 8). — Enfin notons une dernière fois le nom de Philon qui a contribué à créer cette terminologie de « l'illumination », ainsi que plusieurs des idées qu'elle revêt.

SUR QUELQUES TERMES

EMPLOYÉS

DANS LES INSCRIPTIONS DES KṢATRAPAS,

PAR M. SYLVAIN LÉVI.

Les rois Kṣatrapas, qui régnèrent sur le Kathiawar et l'arrière-pays, depuis l'an 78 jusqu'à la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne, emploient dans leur protocole épigraphique des titres singuliers qui commandent l'attention. A partir de Nahapāna, le fondateur de la dynastie (Inscr. du ministre Ayama à Junnar), ils prennent ou reçoivent régulièrement dans les documents épigraphiques le titre de *svâmin*, qui ne figure pourtant sur les légendes de leurs monnaies qu'après Yaçodāman (–254 de l'ère kṣatrapa). L'inscription de Rudradāman à Girnar (72 kṣ.), en mentionnant le nom de Svāmi-Caṣṭana, grand-père du prince régnant, y joint l'épithète de *sugṛhīta-nāman*. Enfin l'inscription de Jasdan (127 kṣ.), énonçant la généalogie de rāja mahākṣatrapa svāmi Rudrasena, joint au nom de chacun de ses ascendants royaux (Caṣṭana, Jayadāman, Rudradāman, Rudrasiṃha) l'épithète de *bhadramukha*. Je ne connais pas, dans le reste de l'épigraphie indienne, d'autre exemple où l'un de ces trois titres

soit appliqué à un personnage royal. Mais on les retrouve tous les trois dans une catégorie spéciale de productions littéraires où leur emploi est, au contraire, de règle absolue.

Le législateur du théâtre et des genres qui s'y rattachent, Bharata, traitant des appellations en usage dans la langue dramatique, prescrit:

svāmī tu yuvarājas tu kumāro bhartṛdārakaḥ |
saumya *bhadramukhety* evaṃ hepūrvaṃ vādhamaṃ vadet ||

[Nāṭya-çāstra, XVII, p. 75.]

Mais ce texte, emprunté à l'édition du Nirnaya-Sagar (collection de la Kâvya-mâlâ), est à peu près inexplicable. Le Daça-rūpa, qui suit et résume Bharata, porte:

devaḥ *svāmīti* nṛpatir bhṛtyair bhaṭṭeti cādhamaiḥ |

[II, 64.]

Et le Sāhitya-darpaṇa, § 431 :

svāmīti yuvarājas tu kumāro bhartṛdārakaḥ
saumya *bhadramukhety* evam adhamais tu kumārakaḥ
. . . .
rājā svāmīti deveti bhṛtyair bhaṭṭeti cādhamaiḥ |

La comparaison des textes permet d'établir un sens précis. Il faut évidemment substituer à l'inadmissible « *svāmī tu* » de Bharata la leçon « *svāmīti* » du Sāhitya-darpaṇa, et interpréter l'obscur précepte : « *hepurvaṃ vādhamaṃ vadet* » à l'aide des mots « *adhamais tu kumārakaḥ* » fournis par le Sāhitya-darpaṇa. La règle s'énonce donc ainsi :

« Quand on s'adresse au prince héritier, on l'appelle *svāmin;* quand on s'adresse à un prince de la famille

royale, on l'appelle *saumya* ou *bhadramukha;* on peut aussi interpeller de même, ou en se servant de l'interjection *he,* un personnage de condition inférieure» (Bh.). Mais le Sāh. D. modifie ce dernier précepte: «Les gens de condition inférieure peuvent interpeller de la même manière un petit enfant.» La traduction anglaise du Sāhitya-Darpaṇa interprète différemment la dernière partie de ce vers: «A prince is adressed by low men -'Saumya' (gentle sir) or 'Bhadramukha' (You of benign face)», et j'ai suivi cette interprétation dans mon *Théâtre Indien* (p. 129). C'est qu'il était impossible de se reporter alors au texte encore inédit de Bharata; mais, en fait, dans cette interprétation, le mot *kumārakaḥ* devenait superflu et injustifiable; il répétait le *kumāro* du premier demi-vers, avec l'addition d'un suffixe dont on ne tenait pas compte. La modification introduite par le Sāhitya-Darpaṇa dans le texte traditionnel de Bharata, tel qu'il est attesté par des manuscrits de provenance diverse, est sans doute fondée sur l'emploi des mots *saumya* et *bhadramukha* dans certains passages de drames, p. ex., Mṛcchakaṭikā, acte x, p. 160, l. 14 (éd. Stenzler), où le vidūṣaka s'adressant au petit Rohasena lui dit: *tuvaradu tuvaradu bhaddamuho. Pidā de māridum ṇīadi.* Mais le précepte de Bharata s'applique, d'autre part, à un emploi également attesté par la Mṛcchakaṭikā, et dans le même passage (p. 161, l. ult.): le vidūṣaka s'adresse cette fois aux Cāṇḍālas qui mènent Cārudatta au supplice: *bho bhaddamuhā muñcedha piavaassaṃ.* On

IMPRIMERIE NATIONALE.

saisit ici sur le vif les procédés d'observation minutieuse et ténue qui servent de base aux formules générales des théoriciens de la littérature hindoue.

Le Daça-rūpa, suivi servilement par le Sāhitya-darpaṇa, indique encore un autre emploi de l'appellation *svāmin* que Bharata semble avoir ignoré. Les courtisans s'en serviraient pour s'adresser au roi.

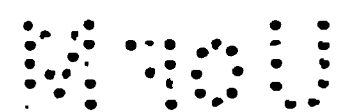
Si nous nous en tenons aux indications essentielles de Bharata, les deux titres de *svāmin* et de *bhadramukha* sont réservés aux personnages qui viennent immédiatement à la suite du roi, le prince héritier et les princes royaux. L'extension du dernier titre aux personnages de condition inférieure et l'application de ce titre à des enfants ordinaires par des personnages de condition inférieure sont des accidents qui menacent les titres de haute noblesse dans toutes les sociétés et dans tous les temps; le populaire s'en amuse et les tourne en dérision jusqu'au moment où, dépouillés de leur dignité primitive, ils se sont définitivement avilis. Il suffit de rappeler dans la langue classique l'aventure du mot *hère*, dans l'argot vulgaire la valeur des expressions : « Mon prince ! » et « Mon empereur ! ». Sans sortir de l'Inde, l'histoire du mot *devānāṃpriya* que j'ai eu l'occasion d'étudier déjà constitue un précédent notable : Le titre majestueux qui suffisait à désigner sans plus le puissant Açoka, maître de l'Inde entière, a pris dans le sanscrit classique le sens de « niais, imbécile ».

Le dictionnaire de Petersbourg, dans ses deux rédactions, ne cite pas un seul passage tiré de la littérature dramatique où les appellations *svāmin* et *bhadramukha* soient employées dans leur sens propre, tel que Bharata le définit. Même, il ne mentionne pas la fonction particulière du vocatif *svāmin*. Pour *bhadramukha* en valeur d'interpellation, le P. W.[1] renvoie : 1° au scholiaste de Pāṇini, VI, 2, 167, qui cite en effet à l'appui de la règle énoncée sur l'accentuation de *mukha* dans les composés le mot *bhadramukha;* mais Pāṇini ne mentionne pas lui-même ce mot, et le Mahābhāṣya passe sous silence le sūtra; — 2° au Mārkaṇḍeya-Purāṇa, 15, 57, où c'est un roi qui se sert de ce vocable en s'adressant à un messager de la mort (Yama-puruṣa), avec l'intention probable de neutraliser par un euphémisme le caractère fâcheux de ce funèbre personnage; — 3° à Çakuntalā, 103, 10 et 17 (et add. 104, 15); la vieille anachorète qui accompagne le petit Bharata salue de ce mot le roi Duṣyanta, mais sans savoir à qui elle s'adresse, et en le prenant pour un hôte de hasard. Le mot *bhadramukha* a également la valeur d'une formule de politesse banale dans les passages du Daça-kumāra, 74, 20 = éd. Nirnaya-sagar, 64, 1, et de la Kādambarī, 2, 100, 5; 127, 21; 128, 24 = éd. Peterson, 328, 13; 354, 10; 355, 13, que cite le P. W.[2]; la traduction donnée par M. Böhtlingk : « lieber Freund, liebe Freunde » est d'une exactitude suffisante.

Le titre de *sugṛhīta-nāman*, appliqué dans l'in-

scription de Girnar à Caṣṭana, y fait pendant à la formule : « *gurubhir abhyasta-nāman* », appliquée à Rudradāman lui-même et qui a l'avantage de rimer avec le nom du roi. Bühler (*Die Indischen Inschriften und das Alter der Indischen Kunstpoesie*, p. 53) traduit la dernière expression par : « seinen Namen sprechen die Ehrwürdigen (um des Heiles willen betend) » = « les vénérables énoncent son nom (en priant pour le salut) ». L'expression semble impliquer un sens plus précis encore. Le verbe *abhyas* évoque en quelque sorte par excellence l'étude des Vedas; cf. p. ex. Manu, IV, 147; VI, 95; Yājñavalkya, III, 04, et la mention des *gurus* détermine encore plus sûrement ce sens. Le nom du Kṣatrapa Rudradāman est pour les saints personnages comme un autre Veda qui réclame une étude assidue, une vénération absolue, et qui assure les fruits les plus précieux. L'idée ainsi dégagée s'harmonise, comme nous le verrons, avec les données générales de nos inscriptions. Quant à *sugṛhīta-nāman*, Bühler le traduit comme un terme vague par « Heil bringt die Nennung seines Namens », d'accord avec l'interprétation de ce mot par Böhtlingk (P. W.): « zum Heil in den Mund genommen, durch blosses Aussprechen schon Glück bringend » = « le simple énoncé de son nom porte bonheur ».

Sugṛhīta-nāman, comme *svāmin* et *bhadramukha*, appartient au formulaire du théâtre et des genres apparentés. La définition du mot ne se trouve pas, à dire vrai, dans le texte actuel de Bharata; mais le Daça-



rūpa et le Sāhitya-darpaṇa mentionnent le vocable et sont d'accord sur l'interprétation :

rathī sūtena cāyuṣman pūjyaiḥ çiṣyātmajānujāḥ
vatseti tātaḥ pūjyo'pi sugṛhītābhidhas tu taiḥ ||
apiçabdāt pūjyena çiṣyātmajānujās tāteti vācyāḥ | so'pi tais tāteti sugṛhītanāma ceti.

[Daça-rūpa, II, 63.]

sugṛhītābhidhaḥ pūjyaḥ çiṣyādyair vinigadyate

[Sāhitya-darpaṇa, § 431.]

« *Sugṛhīta-nāman* est une expression dont se sert un disciple, un fils, un puîné pour désigner une personne à qui il doit le respect », par conséquent pour désigner respectivement le maître, le père, l'aîné.

Le P. W.[1] cite une définition fort différente du même mot empruntée au Trikāṇḍaçeṣa, II, 7, 27 :

yaḥ prātaḥ smaryate çubhakāmyayā | sa sugṛhītanāmā syāt.

« Le *sugṛhītanāman* est une personne qu'on rappelle le matin avec une intention de bienfaisance. » Mais, l'examen des exemples que je vais citer prouve jusqu'à l'évidence que le texte du Trikāṇḍa-çeṣa est fautif, quel que soit l'auteur responsable de la faute, et qu'il faut rétablir :

yaḥ pretaḥ smaryate.....

« Le *sugṛhītanāman* est un défunt qu'on rappelle avec une intention de bienfaisance. »

L'interprétation, fournie par le Daça-rūpa et le Sāhitya-darpaṇa, d'une part, et celle que donne le Trikāṇḍa-çeṣa d'autre part, se justifient l'une et

l'autre dans la littérature. L'auteur de la Mṛcchakaṭikā adopte la première. Acte II, p. 28, l. 33, éd. Stenzler, la courtisane Vasantasenā demande à sa servante Madanikā le nom d'un personnage qu'elle a rencontré; Madanikā répond :

so kkhu ajjue sugahidaṇāmaheo ajjacārudatto ṇāma.

« Son nom est Cārudatta » en accompagnant la mention de ce nom du mot *sugṛhīta-nāmadheya* comme d'une formule respectueuse. On le retrouve employé de la même manière à l'acte IX par la mère de Vasantasenā, quand le juge lui demande le nom de l'ami de la courtisane :

Sāaradattassa taṇao sugahidaṇāmaheo ajja Cārudatto. (142, 10).

« C'est le fils de Sāgaradatta, le noble Cārudatta *sugṛhīta-nāmadheya.* »

L'auteur du Mudrā-rākṣasa, qui s'inspire si souvent de la Mṛcchakaṭikā, lui a emprunté cette formule avec la même valeur. Ed. Telang, Bomb. ser. p. 35; le disciple de Cāṇakya, à qui on demande le nom du maître du logis, répond :

asmākam upādhyāyasya sugṛhītanāmna ārya Cāṇakyasya.

« C'est notre maître, le noble Cāṇakya sugṛhītanāman. »

Et, p. 111, le chambellan, proclamant l'ordre royal, s'exprime ainsi :

sugṛhītanāmā devaç Candragupto vaḥ samājñāpayati.

« Sa Majesté Candragupta sugṛhīta-nāman le veut. »

Les œuvres authentiques de Bāṇa montrent une préférence pour la valeur en quelque sorte funéraire de la formule. Kādambarī éd. Peterson, Bomb. ser. 35, 12 :

evam uparate 'pi sugṛhītanāmni tāte yad aham... prāṇimi |

« Si je respire alors que mon père sugṛhīta-nāman est mort. »

Et p. 309, 18 et 22, Mahāçvetā, rappelant deux fois son mari mort, le désigne par ces mots :

devasya sugṛhītanāmnaḥ Puṇḍarīkasya (*smarantī*)
devaḥ sugṛhītanāmā Puṇḍarīkaḥ.

Dans le Harṣa-carīta, Rājya-vardhana, citant en exemple à son frère la conduite de leur père à la mort de leur aïeul, s'exprime ainsi :

tātenaiva... sugṛhītanāmni tatrabhavati parāsutāṃ gate pitari kiṃ nākāri rājyam. (Éd. Nirnaya-sagar, 200, 1.)

Et notre père [tāta, conformément aux prescriptions de Bharata] n'a-t-il pas pris en main le gouvernement à la mort de son père [pitar] sugṛhīta-nāman.

Dans le cas présent, l'emploi du mot *sugṛhīta-nāman* coïncide exactement avec sa fonction dans l'inscription de Rudradāman. Il s'agit de part et d'autre de désigner honorablement un grand-père qui a possédé le pouvoir royal.

Cependant le Harṣa-carita offre un exemple du

même mot employé dans le sens purement honorifique, sans aucune idée funéraire :

mām api tasya devasya sugṛhītanāmnaḥ Çaryātasyājñākāriṇam . . . avadhārayatu bhavatī (30, 6).

« Sachez que je suis le serviteur du roi sugṛhītanāman Çaryāta ».

Le poète de la Rāja-taraṅgiṇī accole le titre de *sugṛhīta-nāman* au nom d'un roi qui vient de mourir, Lalitāditya, dans un passage où l'auteur ne parle pas en son nom personnel, mais où il rapporte les paroles du premier ministre du roi défunt. Caṅkuṇa assemble tous les sujets et leur déclare (IV, 362) :

sugṛhītābhidho rājā gataḥ sa sukṛtī divam.

« Le roi *sugṛhītābhidha*, le bienfaisant, est parti au ciel. »

Le sens exact de cette expression, rendue trop souvent par des formules assez vagues (of auspicious name, auspiciously-named, etc.), semble susceptible d'être précisé. Le verbe *gṛh* qui signifie « prendre » en général, associé aux mots tels que *nāman*, etc. signifie : « employer, mentionner, citer. » L'idée qui s'attache à la « mention du nom » est clairement manifestée par une prescription de Manu VIII, 271 : « On doit enfoncer un clou de fer long de dix doigts et chauffé au rouge dans la bouche à celui qui mentionne injurieusement les noms et castes des deux fois-nés ». (Par exemple, disent les

commentateurs, si le coupable a dit : re Yajñadatta! ou encore : Tu es le rebut des brahmanes!)

nāma-jāti-grahaṃ tv eṣām abhidroheṇa kurvataḥ.

Le *sagrahaṇa* est la pratique contraire; c'est donc mentionner le nom d'un personnage, et plus spécialement d'un personnage mort, en l'accompagnant de qualificatifs qui portent bonheur et qui, grâce à leur valeur de présage, peuvent avoir une heureuse influence sur la destinée outre-tombe du défunt ou sur la destinée ultérieure du vivant.

La valeur officielle de l'expression *bhadramukha*, comme une appellation adressée aux princes royaux semble assigner à cette formule banale des antécédents respectables. En fait, il paraît difficile de séparer cette évocation de « la face propice », d'un titre analogue illustré par un exemple fameux. *Bhadramukha* n'est sans doute qu'une autre notation de l'idée exprimée par le mot de *Priyadarçin*, prâcrit *Piyadassi*. *Priyadarçin*, c'est celui « qui se montre aimable, qui a un aspect aimable ». Tandis que les Kṣatrapas s'octroient l'épithète de *bhadramukha*, le roi Çātakarṇi Gotamīputra, contemporain, voisin, rival et vainqueur des Kṣatrapas reçoit dans un panégyrique posthume l'épithète encore survivante de *piyadasana* (scr. *priyadarçana*) [Praçasti de Nasik, l. 4]. La formule *devānaṃpiya piyadasi lāja* des inscriptions d'Açoka serait donc uniquement constituée de désignations générales empruntées au protocole, sans aucun mot qui se rapporte individuel-

lement à l'auteur des inscriptions, et il n'y aurait pas plus lieu, en dépit de l'usage, de parler d'un roi Piyadasi que d'un roi Devānāmpriya. Açoka, quels qu'aient été ses mobiles, aurait évité à dessein d'insérer son nom personnel dans le texte de ses inscriptions.

Outre les trois termes que je viens de passer en revue, les inscriptions des Kṣatrapas contiennent encore un vocable caractéristique qui a passé dans la langue dramatique et littéraire. Rudradāman, rappelant les origines du réservoir qu'il a fait réparer, en rapporte la fondation à Puṣyagupta, le *rāṣṭriya* de Candragupta le Maurya. Le rāṣṭriya est cité par le Mahā-Bhārata, XII, 3205 et 3269, parmi les hauts fonctionnaires qui assistent le roi. Le dictionnaire d'Amara cependant, ne considère pas ce mot comme un terme d'usage réel; il le définit comme « une désignation du beau-frère du roi, dans la langue dramatique :

[*nāṭyoktau*] *rājaçyālas tu rāṣṭriyaḥ.*
[I, 1, VII, 14.]

Hemacandra répète cette définition :

rāṣṭriyo nṛpateḥ çyālaḥ. (v. 333.)

En fait, le mot *rāṣṭriya* se rencontre, avec le sens indiqué, dans Çakuntalā et dans la Mṛcchakaṭikā. Dans l'acte VI de Çakuntalā, le beau-frère du roi paraît au préambule avec deux policiers qui sont ses subordonnés. L'indication scénique porte sim-

plement : *tataḥ praviçati nāgarikaḥ çyālaḥ*... Quand les policiers l'interpellent, ils lui donnent le titre d'*āvutta* qui, dans la terminologie dramatique, équivaut à *bhaginī-pati* « le mari de la sœur » (du roi). Mais, à la scène suivante, quand les deux servantes du palais le mentionnent dans leur conversation (éd. Böhtlingk 79, 2), il est désigné comme *Mittāvasu raṭṭhiya* « le rāṣṭriya Mitrāvasu ». De même, dans la Mṛcchakaṭikā, quand il est question du çakāra, soit avec honneur, soit avec mépris, il est désigné comme le *rāṣṭriya* (éd. Stenzler, 66, 23; 154, 11; 175, 5). Après la chute du roi Pālaka, les hommes qui traînent le çakāra devant Cārudatta pour recevoir son châtiment l'interpellent en combinant *rāṣṭriya* et *çyālaka :*

are re rāṣṭriya - çyālaka | ehy ehi | svasyāvinayasya phalam anubhava. (175, 10.)

Voilà donc quatre mots : *svāmin, bhadramukha, sugṛhīta-nāman, rāṣṭriya* qui, de l'aveu formel des législateurs de la littérature et de la langue sanscrites, se classent dans la catégorie particulière des vocables étrangers à l'usage courant et maintenus seulement dans le formulaire convenu de l'étiquette dramatique ou romanesque; et ces quatre mots se rencontrent affectés à un usage réel et positif dans les inscriptions sanscrites des Kṣatrapas, et des Kṣatrapas seulement. Le titre de *svāmin*, à dire vrai, se retrouve encore dans une autre série de documents épigraphiques; outre les inscriptions où il est joint,

sporadiquement, au nom des princes d'une autre dynastie de mahā-kṣatrapas, ceux de Mathurā (Mora, *Arch. Survey*, XX, 48 : *mahakṣatrapasa Rajubalasa putrasa svāmiva...;* Mathurā, *Épigr. Ind.*, II, 199 : *svāmisa mahakṣatrapasa Çoḍāsasa*) : il est joint au nom des rois Çātakarṇis à partir de Gotamiputa : Svāmi Gotamiputa siri Sadakaṇi, *Nasik 11 ;* Sāmi siri Pulumāyi, *Nasik 12, Karle 17, Amaravati, pl.* LVI, *1;* svāmi Vāsiṭhīputa *Nasik 15;* sāmi siri Yaña, *Nasik 16, Kanheri 4 et 15;* Maḍhariputa svāmi Sakasena, *Kanheri 14, 19.* Mais, à partir de Gotamiputa, les Çātakarṇis sont en étroites relations avec les Kṣatrapas; je l'ai déjà signalé et j'y reviendrai encore. L'emploi simultané du même titre dans le protocole des deux dynasties, loin d'affaiblir les conclusions que je prétends dégager, les affermit au contraire. Avant de s'immobiliser, avec la raideur des formes mortes, dans le vocabulaire des conventions théâtrales et littéraires, ces titres ont dû nécessairement servir à la vie réelle; les premiers écrivains qui les transportèrent dans le domaine de la fiction, ne les ont pas inventés à nouveau, grâce au miracle d'une coïncidence fortuite; ils n'ont point été les exhumer du passé, par un souci d'archéologie que l'Inde n'a jamais connu; ils les ont empruntés au langage courant et les ont légués à leurs successeurs qui les ont conservés avec une pieuse fidélité, tandis que les accidents de la politique transformaient le protocole officiel autour d'eux.

Mais le vocabulaire de la politesse littéraire est, en sanscrit au moins, inséparable de la langue littéraire; il fait corps avec elle; le même code immuable règle l'une et l'autre. Les formes dramatiques qui ont recueilli et perpétué ces appellations se sont donc constituées à l'époque où ces appellations mêmes étaient en vigueur dans l'étiquette officielle. C'est au temps des Kṣatrapas et à la cour des Kṣatrapas que nous en constatons l'existence simultanée; c'est donc au temps et à la cour des Kṣatrapas que se seraient constitués et le vocabulaire, et la technique et les premiers modèles du drame sanscrit et des genres apparentés, autrement dit de la littérature sanscrite proprement littéraire.

Les faits que j'ai signalés, même si l'interprétation que j'en propose est exacte, risquent de paraître insuffisants pour y fonder des conclusions d'une portée si considérable. Mais un groupe d'indices sérieux tend, d'autre part, à assigner également à l'époque et à la cour des Kṣatrapas la formation du sanscrit littéraire. Tous les indianistes savent que la première inscription en sanscrit littéraire est précisément l'inscription du mahā-kṣatrapa Rudradāman à Girnar, dont j'ai fait état plusieurs fois au cours de ce travail; elle est datée de 72 de l'ère kṣatrapa, soit 150 de l'ère chrétienne. L'inscription d'Uṣavadāta, gendre du kṣatrapa Nahapāna, qui est antérieure à l'an 46 kṣ. (= 124 J.-C.) contient il est vrai, un long panégyrique d'introduction où sont célébrées en sanscrit les donations et les œuvres

pies dues antérieurement au zèle d'Uṣavadāta (Nasik, 5); mais brusquement, en arrivant à l'énoncé précis de la nouvelle donation commémorée par cette inscription, la langue change; le sanscrit disparaît et cède la place au prâcrit. Les autres inscriptions du temps de Nahapāna, celles d'Uṣavadāta à Nasik, 7, 8, 9 datée de 42 kṣ. (= 120 J.-C.) et 45 kṣ. (= 123 J.-C.), celles de Dakṣamitrā, femme d'Uṣavadāta et fille de Nahapāna (Nasik, 10), celle d'Ayama, ministre de Nahapāna (Junnar 11), sont toutes en prâcrit. Après Rudradāman, les inscriptions connues des Kṣatrapas sont toutes en sanscrit : celles de Rudrasiṃha à Gunda, 102 ou 103 kṣ. (= 180 ou 181 J.-C.) et à Junagadh, de Rudrasena à Jasdan, 127 kṣ. (=205 J.-C.) et à Okhamandal, 122? kṣ. (= 200 J.-C.).

Par un contraste frappant et qui donne à réfléchir, la dynastie des Çātakarṇis, qui est mêlée si intimement à l'histoire des Kṣatrapas, ses voisins et ses rivaux, a toute son épigraphie officielle rédigée en prâcrit. Depuis les inscriptions de Nanaghat, qui remontent aux environs de l'ère chrétienne ou plus haut encore, jusqu'aux derniers princes de la dynastie, Siri Yaña Gotamiputa, Māḍhariputa Sakasena, Hāritiputa, vers le IIIe siècle après J.-C., le prâcrit est la seule langue admise dans les documents épigraphiques des Çātakarṇis. Il ne se rencontre qu'une exception, mais elle est significative : une inscription de Kanheri (11) est tracée en excellent sanscrit; elle est due au ministre d'une prin-

cesse mariée à Vāsiṣṭhīputra Sātakarṇi, et fille d'un mahākṣatrapa, vraisemblablement le mahā-kṣatrapa Rudradāman que j'ai déjà nommé si souvent ([*Vā*] *siṣṭhīputrasya çrīsāta*[*karṇ*]*īsya devyâḥ Kārddamaka-rājavaṃçaprabhavāyā mahākṣatra*[*pa*] *Ru.putryāḥ*...... ... *çya*... *v*[*ī*]*çvasyasya amātyasya çaterakasya pānī-yabhājānaṃ deyadharm*[*m*]*a*[*ḥ*]). C'est l'intervention d'une fille de Kṣatrapa, introduite par un mariage politique dans la famille des Çātakarṇis qui, dans leur épigraphie, ouvre au sanscrit une brèche aussitôt refermée.

L'opposition linguistique des deux dynasties s'affirme encore si nous comparons leur rôle littéraire. Rudradāman, dans son inscription, se vante ou se laisse vanter de son habileté à composer, en prose comme en vers, des œuvres qui satisfont à toutes les exigences de la rhétorique (*sphuṭa-laghu-madhura-citra-kānta-çabda-samayodārālaṃkṛta-gadya-padya...*), et le témoignage de l'inscription même porte à croire qu'il s'agit de compositions sanscrites. Les Çātakarṇis sont, au contraire, les patrons traditionnels de la littérature prâcrite : Hāla ou Çātavāhana, un des rois de la dynastie, passe pour avoir compilé l'anthologie galante en sept centuries, qui nous a conservé les restes charmants de l'antique poésie mahārāṣṭrī. C'est un ministre de Çātavāhana, Guṇāḍhya, qui passe pour l'auteur de la Bṛhatkathā originale, écrite en prâcrit paiçācī. Un autre ministre du même prince aurait, il est vrai, composé une des grammaires classiques du sanscrit, le Kātantra;

mais les détails de la légende semblent traduire assez fidèlement la réalité historique. Le roi Çātavāhana, jouant avec ses femmes, est interpellé par une d'elles en sanscrit; faute de connaître cette langue, il commet une méprise qui provoque des rires humiliants; mortifié, il réclame de ses ministres une grammaire sanscrite moins difficile à étudier que Pāṇini, et Çarvavarman, pour répondre à son désir, compose le Kātantra. L'anecdote qui met ainsi en scène le roi ignorant du sanscrit et la reine qui parle cette langue rappelle l'anomalie signalée entre l'inscription sanscrite due au ministre d'une princesse mariée à Vāsiṭhiputa et les inscriptions prâcrites du roi Vāsiṭhiputa lui-même. Le nom du roi Çātavāhana est comme une sorte de symbole adopté et consacré par la tradition pour résumer toute la dynastie des Çātakarṇis.

La prétendue ignorance de Çātavāhana est une invention arbitraire de la légende. S'ils ne cultivaient pas le sanscrit en personne, il était facile aux Çātakarṇis d'attirer à leur cour de Pratiṣṭhāna des littérateurs exercés au maniement de la langue brahmanique; il ne manquait pas de brahmanes autour d'une dynastie qui leur payait les magnifiques salaires enregistrés dans la grande inscription de Nanaghat; les scribes qui rédigeaient en prâcrit les panégyriques royaux, comme l'inscription de Gotamī à Nasik, n'avaient à faire qu'un effort insignifiant pour tourner la louange en sanscrit; ils effleurent le sanscrit de si près qu'ils semblent s'en garder plutôt

que d'y prétendre; mais résolument ils ne franchissent pas la limite précise qui sépare leur prâcrit du sanscrit classique. La première infraction à cette réserve se constate en dehors du domaine propre des Çātakarṇis, chez les Pallavas, établis immédiatement au sud des Çātakarṇis. Les anciens Pallavas, Çivaskandavarman et Vijayabuddhavarman, se servent du prâcrit dans leur épigraphie; mais Çivaskandavarman, qui rivalise de zèle brahmanique avec les Çātakarṇis de l'inscription de Nanaghat et qui se flatte comme eux d'avoir offert le grand sacrifice de l'açvamedha, admet à la fin de sa charte prâcrite une formule en sanscrit : *Svasti go-brāhmaṇa-vācaka-çrotṛbhya iti* (*Epigr. Ind.*, I, 3 ; II, 482). La correction en est irréprochable ; le caractère particulier en est évident; cette bénédiction appelée sur les vaches et les brahmanes, etc., a un caractère religieux qui tranche avec l'objet propre de la donation. Vijayabuddhavarman, à la fin d'une donation également rédigée en prâcrit (*Ind. Antiq.*, IX, 101), insère deux vers sanscrits et conclut par une formule prâcrite; les deux vers sont ceux qu'on rencontre si souvent sous le nom de Vyāsa dans toute l'épigraphie postérieure : *Bahubhir vasudhā...* et *Svadattāṃ paradattāṃ vā*. Ici encore, l'autorité de Vyāsa donne aux deux vers un caractère religieux indépendant du contexte. C'est comme langue religieuse que le sanscrit fait son apparition dans l'épigraphie officielle, en dehors de l'épigraphie des Kṣatrapas. On le rencontre aussi, mais hésitant, incertain, et d'ha-

IMPRIMERIE NATIONALE.

leine courte encore dans les inscriptions votives contemporaines des Kuṣaṇas et des Kṣatrapas de Mathurā; mais ces inscriptions, d'inspiration bouddhique et jaina, émanées de simples particuliers, se réduisent à de brèves formules, et, quand elles arrivent par hasard à être correctes, elles n'y réussissent que grâce à leur extrême brièveté et leur banalité absolue.

La présence de phrases et de formules en sanscrit correct à l'intérieur d'inscriptions prâcrites ou conjointement avec elles contredit expressément l'interprétation donnée par la légende aux préférences linguistiques des Çātakarṇis. Réduits même à leur témoignage direct, sans recourir à aucun contrôle extérieur, les documents des Kṣatrapas suffisent à la convaincre d'erreur. Tandis que, par une innovation révolutionnaire, leurs inscriptions sont rédigées en sanscrit littéraire, les légendes de leurs nombreuses monnaies sont uniformément rédigées en prâcrit, comme font les Çātakarṇis. Il faut attendre jusqu'aux empereurs Guptas, jusqu'au IV[e] siècle J.-C., pour rencontrer sur les monnaies les premières légendes en sanscrit authentique (p. ex. *Kāco gām avajitya karmabhir uttamair jayati*). Un seul des Kṣatrapas, devançant les temps, a battu monnaie en sanscrit, vers le début du second siècle de l'ère Kṣatrapa, à la fin du second siècle de l'ère chrétienne; la légende porte : *rājño [ma]hākṣatra[pa]sya Dāmajadaçriya[ḥ] putrasya rājño kṣatrapasya Satyadāmna[ḥ]*. La seule incorrection porte sur l'application d'une loi d'eu-

phonie : *rājño kṣatrapasya* au lieu de *rājñaḥ*. Mais l'innovation, qui semble pourtant peu audacieuse chez une dynastie qui fait régulièrement usage du sanscrit en épigraphie, paraît avoir mal réussi ; elle ne provoqua pas d'imitateurs, et tandis que les monnaies des Kṣatrapas sont en général assez nombreuses, celle de Satyadāman n'est connue que par un seul exemplaire (Rapson, *J. R. A. S.*, 1899, p. 379). Sans le témoignage formel de l'épigraphie, on aurait pu être tenté de reconnaître dans l'usage numismatique des Kṣatrapas la même tendance au sanscrit qu'on a signalée dans les inscriptions de Mathurā. Deux siècles après Satyadāman, en 304 kṣ. (= 382 J.-C.), la monnaie de Siṃhasena connue à plusieurs exemplaires porte une légende où le sanscrit et le prâcrit alternent curieusement dans la même désinence : *mahārāja-kṣatrapa-svāmi-Rudrasena-svasriya*[*sya*] *rājño mahākṣatrapasa svāmi-Siṃhasenasya* (Rapson, *ib.*, 398-400). Du reste la présence simultanée des génitifs prâcrits en °*sa* et des formes sanscrites *rājño*, *kṣatrapa* dans toute la série monétaire des Kṣatrapas sans exception, l'apparition sporadique des flexions les plus délicates du sanscrit dans certains noms propres (p. ex. *Rudradāmnaḥ* parallèlement à *Rudradāmasa*, *Dāmajadaçriyaḥ* parallèlement à *Dāmajadasa*) posent encore sous des aspects divers le problème pressant des rapports réels entre le sanscrit et le prâcrit, autrement dit des débuts positifs du sanscrit littéraire.

Le facteur religieux qui domine tous les phéno-

mènes de la vie hindoue semble suffire pour résoudre ici tant de contradictions apparentes. L'opposition observée dans l'usage linguistique chez les Kṣatrapas et chez les Çātakarṇis reparaît également dans l'attitude religieuse des deux dynasties. Certes il ne saurait s'agir dans l'Inde ancienne de convictions tranchées, absolues, intransigeantes; la prédilection avouée et proclamée officiellement ne va pas jusqu'à la passion, moins encore jusqu'à l'intolérance. Qu'ils se proclament adorateurs fervents de Bhagavat, de Maheçvara, du Sugata, etc. (*parama-bhāgavata*, *p° māheçvara*, *p° saugata*), les rois Guptas, ceux de Valabhī, la lignée de Harṣa et tant d'autres familles royales n'en répandent pas moins leurs faveurs éclectiques entre tous les clergés et toutes les confessions, (Voir p. ex. mes *Donations religieuses des rois de Valabhī*, dans les Mémoires de la section des Sciences religieuses, 1896, p. 75-100.) Sans refuser au bouddhisme des libéralités de circonstance, les Çātakarṇis affichent résolument leurs prétentions à l'orthodoxie brahmanique. Leur épigraphie s'ouvre à Nanaghat avec une longue nomenclature de grands sacrifices védiques et de magnifiques salaires payés aux brahmanes par un prince de leur famille. A partir de Gotamiputa, tout au moins, chacun des rois a soin d'affirmer ses rapports de filiation avec les grands clans brahmaniques : Gotamīputra, Vāsiṣṭhīputra, etc. Le héros de la praçasti de Nasik, Gotamiputa, est exalté comme « le brahmaniste par excellence » (*eka-bamhaṇa*); il a accru la prospérité

des familles de brahmanes (*dijāvara-kuṭuba-vivadhana*); il a accompli l'œuvre essentielle et fondamentale du brahmanisme en arrêtant la confusion des castes, qui est l'abomination de la désolation dans la société régie par les lois brahmaniques (*vinivatita-cātuvaṇa-sakara*); les modèles qu'il rappelle, ce sont les héros de l'épopée brahmanique : Rāma, Keçava, Arjuna, Bhīmasena, Janamejaya, Sagara, Yayāti, Nahuṣa. Aussi les Purāṇas ont-ils enregistré fidèlement la liste des rois Çātakarṇis dans la succession des dynasties qui représentent, à travers la dislocation de l'histoire indienne, la transmission orthodoxe du pouvoir souverain.

Les Kṣatrapas au contraire sont des étrangers, maîtres de hasard imposés par la conquête; d'origine scythique, confondus avec les Grecs auxquels la tradition les associe sans cesse (Çaka-Yavana), ils ont introduit dans l'Inde la haute indifférence religieuse qui caractérise leur race, qui se manifeste dans le panthéon helléno-irano-indien des monnaies des Kuṣaṇas aussi bien que dans l'universelle religiosité du Mogol Akbar. Ce n'est pas sur eux que les brahmanes doivent compter pour la restauration de leur influence; leur seule présence au pouvoir est une insulte à l'orthodoxie. Le bouddhisme, d'autre part, saluait et accueillait avec faveur ces barbares curieux et puérils, toujours prêts à adopter une foi nouvelle sans rejeter leurs dieux anciens, heureux et flattés de naturaliser leurs familles et leurs divinités sur le sol classique des richesses fabuleuses et des magies

toutes puissantes; il satisfaisait avec eux sa soif de propagande, son ardeur d'apostolat, il leur prêchait ses vérités saintes, son idéal de douceur et de charité. Rudradāman se flatte d'avoir « tenu sa promesse de respecter la vie humaine, en dehors des combats » (*puruṣa-vadha-nivṛtti-kṛta-satya-pratijñena anya(tra) saṃgrāmeṣu*). La gloire immortelle de Kaniṣka, répandue encore dans toute l'Asie orientale, atteste de quel prix l'Église savait payer l'adhésion de ces barbares.

Le sanscrit est resté pour l'Hindou d'à présent une langue sacro-sainte, de valeur magique, puissante par ses syllabes, ses sons et ses vocables; c'est une langue surhumaine, qui commande aux forces de la nature. Telle est aussi la conviction de l'Inde ancienne. Le bouddhisme lui-même s'est mis, avec le temps, au service de cette superstition. Les prêtres qui étudient encore les rudiments du sanscrit au Tibet, en Chine, au Japon, demandent aux combinaisons de l'alphabet la possession de forces mystérieuses. L'objet décoré d'une lettre sanscrite est sacré; l'employer en dehors d'un acte religieux, c'est commettre une profanation. Les Çakas durent trouver le même préjugé en vigueur quand ils pénétrèrent dans l'Inde; mais exploité par les brahmanes à leur seul profit, le préjugé devait avoir pour adversaires les autres confessions rivales du brahmanisme, comme le bouddhisme et le jainisme, qui gardaient les Écritures canoniques ou traditionnelles dans des rédactions en prâcrit. Deux ou trois siècles plus tôt,

Açoka n'avait pas même pensé sans doute à emprunter le sanscrit aux écoles brahmaniques pour s'en servir dans ses inscriptions; mais l'Inde, immuable seulement en apparence, avait changé depuis lors; les rapports suivis avec le monde hellénique avaient introduit des idées nouvelles; l'invasion des Çakas et des Turuṣkas avait installé des dynasties barbares au cœur même du pays, à Mathurā, à Ujjayinī. Bouddhistes et Jainas aspiraient à s'approprier la langue dont les brahmanes avaient gardé le monopole officiel. Couverts par la neutralité bienveillante des Kṣatrapas du Nord (Çuḍāsa, etc.) et des Kuṣaṇas, mais retenus, soit par un reste de scrupule superstitieux, soit par l'imitation des formes consacrées de leurs dialectes canoniques, ils amalgamèrent sanscrit et prâcrit dans leurs inscriptions privées.

Plus audacieux ou plus heureux que leurs voisins du Nord, les Kṣatrapas du Surāṣṭra et du Mālava prirent la direction du mouvement qui se dessinait en faveur du sanscrit littéraire. Les circonstances locales le favorisaient; portée par l'invasion jusqu'aux confins du Dekkhan, la dynastie des Çakas s'était trouvée bientôt isolée des tribus parentes qui occupaient le Nord-Ouest de l'Inde; l'écriture kharoṣṭrī, indice expressif d'une orientation politique vers l'Asie centrale, disparaît des monnaies kṣatrapas aussitôt après le second de leurs princes, Caṣṭaṇa; la seule empreinte de l'influence étrangère qui s'y maintienne dans la suite est la présence de caractères grecs, ou

quasi-grecs, dont l'interprétation reste encore à peu près énigmatique. La légende indienne, qui en est la contre-partie, est tracée en écriture brāhmī, l'écriture vraiment hindoue. La langue en est, comme je l'ai dit, le prâcrit; et le maintien voulu, délibéré, obstiné de ce dialecte numismatique, parallèlement au sanscrit épigraphique, me paraît définir clairement le problème des deux langues. Si les Kṣatrapas qui gravaient le sanscrit sur les rochers et les piliers l'ont exclus de leurs monnaies, sans se laisser entraîner par l'exemple que donnait un d'entre eux, Satyadāman, c'est que les deux catégories de documents avaient une destination fort distincte : l'inscription royale, sur roc ou sur pilier, empruntait à son origine une sorte de caractère sacré; la majesté presque divine des rois y refléchissait directement son éclat; c'était encore une sorte d'hymne à la grandeur d'un dieu (*deva*, désignation officielle du roi dans la littérature savante). La monnaie avait une fonction vulgaire, mêlée aux pratiques les plus banales et les plus triviales de la vie journalière; elle passait de main en main, sans respect de naissance ni de caste, exposée aux contacts les plus impurs; le grec, le prâcrit s'y accommodaient sans peine; le sanscrit aurait fait scandale, et la sagesse politique des Kṣatrapas, attestée par leur longue durée, s'entendait à ménager les scrupules tenaces des Hindous assujettis. Le sanscrit, à peine descendu des hauteurs du ciel, répugnait à cheminer déjà terre à terre. La répartition des parlers dramatiques, telle qu'elle est

fixée par les théoriciens du théâtre et telle qu'elle est pratiquée docilement par les écrivains, paraît bien correspondre à cette phase d'équilibre instable entre le sanscrit envahissant et les prâcrits restés en état de possession. La convention qui a introduit et maintenu sur la scène l'usage de quatre langues en concurrence n'est pas un fait si simple qu'il s'explique de soi-même; il serait difficile de trouver en dehors de l'Inde un autre théâtre où la langue change régulièrement, nécessairement, dans son lexique et dans ses formes grammaticales, avec chaque catégorie de personnages. L'hypothèse qui prétendrait justifier cette singularité comme une reproduction exacte et une imitation volontaire de la réalité sociale serait en contradiction avec le génie essentiel de l'art hindou, dans toutes ses manifestations; par principe, l'art hindou s'écarte du réel qui contamine et gâte les créations de la fantaisie et les jouissances de l'imagination. D'ailleurs il suffit d'observer, pour écarter cette supposition, que, dans tous les autres genres littéraires, l'unité de langue est de règle absolue; dans le conte comme dans l'épopée savante, rois et valets, brahmanes et parias parlent la même langue. Mais, au théâtre, le sanscrit est réservé aux dieux, aux rois, aux religieux, aux grands personnages; les autres se répartissent, conformément à une technique minutieuse, des parlers divers. Il apparaît dès lors — et c'est la conclusion où nous avait conduit l'étude de mots par où nous avons débuté — que le théâtre sanscrit a dû se constituer à

cette époque de crise où le sanscrit, laïcisé, n'était pas encore vulgarisé, sous les auspices de ces Kṣatrapas qui réalisèrent un instant dans l'histoire de l'Inde les particularités de langue et de protocole que les conventions dramatiques perpétuèrent ensuite. Située en arrière du port de Bharukaccha (Broach, sur la Narmada, la Βαρυγαζα classique), que le commerce hellénique avait adopté comme entrepôt depuis la découverte des moussons périodiques, Ujjayinī commandait aux trois grandes routes qui s'imposaient à l'importation et à l'exportation : au Nord, le chemin de Mathurā (Μεθορα), où régnait sur les Çūrasenas (Σουρασηνοι) une dynastie apparentée de kṣatrapas (Çoḍāsa, etc.); au Nord-Est, le chemin de Pāṭaliputra (Παλιβοθρα), la vieille capitale du Magadha et le marché central du bassin du Gange; au Sud, la route du Dekkhan (Δαχιναβαδης) et de Pratiṣṭhāna (Παιθανα) la capitale des Çātakarṇis, princes du Mahārāṣṭra. Les trois grands prâcrits littéraires : çaurasenī, māgadhī, mahārāṣṭrī, rayonnent ainsi en éventail autour d'Ujjayinī, capitale du Mālava où le sanscrit tendait depuis longtemps déjà à émerger. La rédaction des édits de Piyadasi gravée sur le rocher de Girnar, côte à côte avec la première inscription en sanscrit de Rudradāman, se signale entre toutes les rédactions parallèles par son allure sanscritisante. J'ai déjà dans un travail ancien sur le Théâtre indien appelé l'attention sur le personnage du Çakāra, beau-frère illégitime du roi, et sur le parler çākārī qui lui est dévolu ainsi qu'à tous les Çakas,

ses congénères. Chez un peuple aussi indifférent que l'Hindou au souvenir de son passé, le çakāra et la çākārī ne s'expliquent que comme une survivance consacrée, inspirée par la tradition. Le çakāra et la çākārī sont nés soit chez un prince ennemi des Çakas, soit au lendemain même de la chute des Çakas, quand le souvenir du personnage et de son parler vivait encore chez les contemporains. La Mṛcchakaṭikā, si elle n'a pas emprunté l'un et l'autre à des devanciers aujourd'hui perdus, devrait alors remonter à une date plus ancienne que le reste du théâtre hindou. Faudra-t-il en revenir à la théorie de Wilson, qui pensait que les événements politiques décrits dans la pièce n'étaient pas pure fiction, et que Pālaka, par son penchant aux doctrines bouddhistes et son mépris des privilèges brahmaniques avait réellement provoqué l'insurrection racontée par le drame et qui aboutit à un changement de dynastie sur le trône d'Ujjayinī? (*Théâtre*, éd. Rost, I. 158). La tradition consignée dans le prologue du drame et qui lui attribue comme auteur le roi Çūdraka a pu dériver de notions réelles, mais brouillées et confondues. Un groupe de légendes étudiées par Bhau Daji, Mandlik et M. Jacobi, représentent le roi Çūdraka comme l'adversaire de Çātavāhana et de sa dynastie; pour venger une injure subie, il s'allie avec le fils du roi d'Ujjayinī que Çātavāhana avait détrôné; il vainc le fils de Çātavāhana, prend Pratiṣṭhāna et Kolhapur, mais épargne les habitants. Il semble qu'on entend un écho des luttes entre les

Kṣatrapas et les Çātakarṇis : la ruine de Nahapāna et de sa race, anéantis par Gotamiputa, puis la revanche de Rudradāman qui triompha deux fois de Pulumayi, fils de Gotamiputa, reconquit les territoires perdus et gagna la gloire en épargnant le vaincu. Plus on étudie la tradition à la lumière des documents historiques, plus on sent se resserrer les liens qui rattachent la légende à l'histoire. Les grands noms et les grands faits, imprimés dans l'imagination du peuple et préservés aussi par les documents, inscriptions et monnaies, qui ne cessaient pas brusquement, du jour au lendemain, d'être lisibles et d'être compris, se sont altérés et transformés avec le cours du temps sans disparaître dans le néant.

Si le théâtre sanscrit est né à la cour des Kṣatrapas, la théorie de l'influence grecque semble gagner en vraisemblance. Le pays des Kṣatrapas était sans doute le plus hellénisé de l'Inde, puisqu'il était le marché le plus important du commerce hellénique. Rien ne donne à croire cependant que l'influence des Grecs ait pu s'étendre jusqu'à la littérature : les caractères grecs tracés sur les monnaies des Kṣatrapas résistent encore aux essais d'interprétation, et semblent prouver que l'hellénisation restait très superficielle.

L'ensemble des faits que j'ai réunis ici me porte à admettre que les Kṣatrapas Çakas ont joué un rôle décisif dans la constitution définitive de la littérature sanscrite; ces rudes envahisseurs scythiques, courtiers de la civilisation à travers le monde ont

précipité par leur brusque intrusion le lent développement de l'Inde. Frottés d'iranisme, d'hellénisme, de brahmanisme et de bouddhisme, au hasard de leur existence aventureuse, ils ont fait éclater en s'y introduisant les cadres encore trop raides de l'organisation brahmanique; ces conquérants barbares, maudits par l'orthodoxie, ont préparé l'unité de l'Inde. En arrachant à la scholastique et à la liturgie des brahmanes leur langue mystérieuse, ils ont suscité à la variété confuse des prâcrits locaux un adversaire capable seul d'en triompher. L'Inde, en gardant fidèlement l'ère des Çakas comme son ère propre, a été sans le savoir reconnaissante et juste; leur avènement ouvre une période nouvelle et durable : le sanscrit conquis donne à l'Inde une littérature commune, à défaut d'une littérature nationale.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 10 JANVIER 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, par M. BARBIER DE MEYNARD, *président*.

Présents :

MM. E. Senart, *vice-président;* Chavannes, *secrétaire;* R. Duval, Mayer-Lambert, M. Schwab, Basmadjian, Ferrand, Mondon-Vidailhet, Cl. Huard, Bouvat, J. Vinson, J. Halévy, Specht, Farjenel, Fossey, Meillet, Tamamcheff, Allotte de la Fuye, S. Lévi, l'abbé F. Nau, Lecomte, Gaudefroy-Demombynes, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Le procès-verbal de la séance du mois de décembre dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

M. LE PRÉSIDENT a le regret d'annoncer la mort de M. le baron Textor de Ravisi, membre de notre Société, décédé hier à Paris, à l'âge de 80 ans. Ancien gouverneur de Pondichéry, M. de Ravisi s'était principalement occupé de littérature tamoule; il fut un des organisateurs du premier Congrès international des orientalistes en 1875; son grand âge l'avait éloigné depuis quelques années de la Société, qui conservera pieusement son souvenir.

Est reçu membre de la Société :

M. BRACCO (Charles), voyageur et explorateur en Extrême-Orient, demeurant à Shanghaï (Chine), Szechuen Road, n° 8, présenté par MM. Specht et Drouin.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministre de l'Instruction publique, annonçant l'ordonnancement d'une somme

de 500 francs pour la subvention du premier trimestre de 1902.

M. DECOURDEMANCHE lit un Mémoire sur les poids arabes *methqâl* et *dirham* et rectifie plusieurs calculs donnés par M. Sauvaire dans ses *Matériaux pour la Numismatique et la Métrologie musulmanes* (1882).

M. MAYER-LAMBERT explique un verset du Lévitique sur l'amour du prochain.

M. HALÉVY fait plusieurs communications :

Dans la première, il explique comment la Vulgate latine et la Recension grecque d'Origène ont omis les mots לך טל, qui se trouvent dans le texte hébreu du psaume 110; il donne ensuite une explication un peu différente de celle de M. R. Duval au sujet du verset du prophète Osée cité dans le texte du Testament de saint Éphrem que vient de publier le *Journal asiatique*. Il pense que l'auteur syriaque a juxtaposé au verset d'Osée une phrase empruntée au prophète Zacharie.

Sur les mots *Harout* et *Marout* que l'on trouve dans le Qorân, M. Halévy conteste l'identification avec les Amshaspands *Haurvatat* et *Ameretat* proposée par P. de Lagarde.

Enfin, au sujet des deux mots *Hillit* et *Millit*, qui sont les noms de deux anges de la Gehenne dans un conte arabe des Mille et une nuits, il suppose également que ces mots ne peuvent être une corruption de Harout et Marout. Il ajoute que le scribe qui est nommé عثمان dans ce même conte n'est autre que le שפן du Livre des Rois, par suite d'une confusion graphique du *'aïn* hébreu avec le *shin*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 10 janvier 1902.)

Par l'India Office : *Annual Progress Report of the Archaeological Survey Circle North Western Provinces and Oudh*, for the Year ending 31 March 1901. Calcutta, in-fol.

Par l'India Office : *Archaeological Survey of India, A Report on a tour of Exploration of the Antiquities in the Tarai, Nepal, the Region of Kapilavastu.* February and March 1899, illustrated by 32 Plates, by P. Ch. Makherji, with a prefatory note, by V. A. Smith. N° XXVI, Part I of the Imperial series. Calcutta, 1901; gr. in-8°.

— *Benares Sankrit Series*, n°s 1-46. Benares, 1887-1901; in 8°.

— *Indian Antiquary.* Oct.-Nov. 1901. Bombay; in-4°.

Par la Société : *Journal des savants*, 1901. Paris, in-4°.

— *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften Südarabische Expedition*, Band II, *Die Somalisprache*, von Leo Reinisch II. Wien, 1902; gr. in-4°.

— *Giornale della Societa asiatica italiana.* Vol. XIV, 1901. Roma; in-8°.

— *École pratique des Hautes Études. Annuaire*, 1902; in-8°.

— *Journal asiatique*, sept.-oct. 1901. Paris, 1901; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, décembre 1901; in-8°.

— *The Geographical Journal*, January 1902; in-8°.

— *Atti della Accademia R. dei Lincei*, settembre-ottobre 1901. Roma; gr. in 4°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, IV, n° 2; janvier-mars 1901; in-8°.

— *Die Handschriften Verzeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin*, 13er Band, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften*, von V. Rose; 2er Band, 1ste Abteilung. Berlin, 1901; gr. in-4°.

— *The American Journal of Archaeology*, Oct.-Dec. 1901, *with Annual Reports*, 1900-1901. Norwood, in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, n° 49-52.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, décembre 1901; in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par les éditeurs : *Analecta Bollandiana*, tomus XX, fasc. IV. Bruxellis; 1901; in-8°.

— *Revue archéologique*, nov.-déc. 1901. Paris, in-8.

Par les auteurs : Dr. M. Streck, *Die Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen.* II. Teil. Leiden, 1901; in-8°.

— Jules Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie, Dora, Enhydra, Marathos, Orthosia* (extrait). Athènes, 1901; in-8°.

— Marcel Monnier, *Itinéraires à travers l'Asie*, avec atlas. Paris, 1900, in-8°

— J. Halévy, *Revue sémitique*, janvier 1902 ; in-8°.

— K. Piehl, *Sphinx*. Vol. V, fasc. 3. Upsala.

— Robert Koldewey, *Die Pflastersteine von Aiburschabu in Babylon*, mit einer Karte und vier Doppeltafeln. Leipzig, 1901; in-folio.

SÉANCE DU VENDREDI 14 FÉVRIER 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Présents :

MM. Aymonier, Schwab, Ferrand, Mondon-Vidailhet, J. Halévy, Thureau-Dangin, R. Duval, Fossey, Dussaud, Basmadjian, Madrolle, Hubert (Henry), Huart, Bouvat, de Charencey, J.-B. Chabot, Oppert, Carra de Vaux, Mayer-Lambert, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Le procès-verbal de la séance du 10 janvier dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

Est élu membre de la Société :

M. F. Macler, élève diplomé de l'École des Hautes Études, demeurant à Paris, rue Boissonade, n° 14, présenté par MM. Dussaud et Meillet.

Il est donné lecture d'une circulaire annonçant l'ouverture, au mois de novembre prochain, à Hanoï, d'un Congrès international des orientalistes, sous le patronage de l'École française de l'Extrême-Orient. Ce congrès aura surtout pour but de réunir les savants et les corps scientifiques tant français qu'étrangers, qui sont disséminés en Malaisie, en Indo-Chine et dans toute l'Asie orientale.

Sont offerts à la Société :

Par M. MADROLLE, un exemplaire de son ouvrage : *Les Premiers voyages français à la Chine.* Paris, 1901; in-8°.

Par M. BASMADJIAN, la troisième année d'une revue arménienne dont il est le directeur, intitulée : *Banasêr* « le Philologue », recueil consacré à l'histoire, à l'archéologie et à la linguistique. Paris, 1901; in-8°.

M. FOSSEY donne des explications sur certains passages d'un texte assyrien concernant la magie.

M. DE CHARENCEY lit une notice sur quelques dialectes Est-Altaïques.

M. J. HALÉVY fait diverses communications sur l'origine des rois kouchans, le roi éthiopien Tazéna, la dynastie éthiopienne des Zagüé, et la langue d'Anzan.

M. OPPERT présente quelques observations.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 14 février 1902.)

Par l'India Office : *Epigraphia Indica,* July 1901 ; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Annales du Musée Guimet. — Le théâtre du Japon, ses rapports avec les cultes locaux,* par Alexandre BÉNAZET. Paris, 1901 ; in 8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Mémoires*, publiés par M. J. de Morgan. Tome III. Textes élamites-anzanites, 1re série, accompagnée de 33 planches hors texte, par V. Scheil. Paris, 1901 ; in-4°.

Par la Société, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : *Comptes rendus*, sept.-oct. 1901. Paris; in-8°.

— *Transactions and Proceedings of the Japan Society*. London, 1900; in 4°.

— *The Japan Society*. Boklet, 1901-1902. London; in-8°.

— *Journal des Savants*, décembre 1901, janvier 1902. Paris; in-8°.

— *Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*, II, 4. Budapesth; in-8°.

— *The Geographical Journal*, February 1902. London; in-8°.

— *Mémoires de la Société de linguistique*, t. XII, fasc. 2. Paris, 1901 ; in-8°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, seria quinta, v. X, fasc. 9-10. Roma, 1901 ; in-8°.

— *Bolletino*, n° 13, Gennajo, 1902. Firenze.

— *Journal asiatique*, nov.-déc. 1901.

— *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1902 ; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1902. Paris ; in-8°.

— *Journal of the American Oriental Society*, XIId Vol. second Half. New Haven, 1901 ; in-8°.

Par les éditeurs : *Recueil des matériaux concernant le Caucase*, t. XXIX (en russe). Tiflis, 1901; in-8°.

— *Revue critique*, nos 2-6. Paris, 1902 ; in-8°.

— *Revue biblique*, janvier 1902 ; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Janvier 1902. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, n° 6. 1901. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *T'ung-Pao*, oct.-nov. 1901. Leide; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, sept.-déc. 1901. Paris, in-8°.

— *Le Muséon*, N. S., Vol. II, n° 4. Louvain, 1901 ; in-8°.

— *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, n° 4. Paris, 1901 ; in-8°.

— *The American Journal of semitic Languages and Literatures* (Hebraica), January. Chicago, 1902 ; in-8°.

— Fr. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*. Leipzig, 1896 ; gr. in-8°.

Par les auteurs : Cl. Madrolle, *Les premiers voyages français à la Chine. — La Compagnie de la Chine 1698-1719*. Paris, 1901 ; in-4°.

— Dr. Baumstark, *Die Petrus-und Paulusacten in der litterarischen Ueberlieferung der Syrischen Kirche*. Leipzig, 1902 ; in-8°.

— R. Campbell Thomson, *On traces of indefinite article in Assyrian*. London, 1902 ; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 8 novembre 1901.)

I

قالون

M. O. Houdas a consacré dernièrement une note intéressante au mot rare arabe قالون, qu'il a identifié avec l'adjectif grec neutre *καλόν* « bon ».

D'après une tradition, ce mot a été employé par ʿAli à l'occasion d'un jugement prononcé par le cadi dans une affaire litigieuse. Le sens de « bon » convient passablement, bien qu'on ne voie pas trop comment ʿAli et le cadi, qui ne

savaient pas le grec, ont pu apprendre la signification de ce mot.

Il est plus difficile de faire cadrer le sens de « bon » dans le second exemple, où قالون se trouve deux fois. Un personnage notable acheta une esclave grecque, à laquelle il témoigna beaucoup d'affection. Mais, malgré les soins dont il l'entourait, l'esclave se sauva un beau jour et ne revint plus. Alors l'abandonné récita le distique suivant, que je fais suivre de la traduction de M. Houdas :

قَدْ كُنْتُ أَحْسِبُنِي قَالُونَ فَٱنْطَلَقَتْ
فَٱلْيَوْمَ أَعْلَمُ أَنِّي غَيْرُ قَالُونِ

Je m'étais imaginé être un *qâloûn*. Pourtant elle m'a abandonné, et aujourd'hui je sais bien que je suis tout autre chose qu'un *qâloûn*.

Qâloûn se présente ici visiblement comme un nom commun; la qualité du « bon » n'a guère pu changer depuis la fuite de l'esclave.

J'incline à voir dans *qâloûn* le grec κελευων « celui qui ordonne, commandant ». C'est probablement le titre que les prisonniers de guerre grecs donnaient à leurs maîtres, et comme ils étaient très nombreux, ce mot se répandit rapidement, même parmi les familiers du Prophète. 'Ali s'en servit à l'égard du cadi, qu'il voulait encourager à exécuter l'ordre donné. Pour le poète, il était « commandant » aussi longtemps qu'il retenait la jeune fille grecque; à partir de la disparition de celle-ci, sa qualité de « commandant » s'évanouit et il devint « tout autre chose », c'est-à-dire, à mots couverts, l'esclave de la fugitive, après laquelle il soupira.

II

LA TRANSCRIPTION DU TÉTRAGRAMME DANS LES VERSIONS GRECQUES.

En traitant dernièrement de la transcription hébréo-grecque qui forme la seconde colonne des *Hexaples* d'Ori-

gène, j'avais laissé de côté un point important, qui aurait suffi à lui seul à trancher la question relative à l'origine ancienne de cette transcription. Il faut réparer l'oubli. La présence du tétragramme יהוה en caractères hébreux, dans cette colonne écrite entièrement en caractères grecs, phénomène qui a donné lieu à la fausse lecture ΠΙΠΙ, est déjà en elle-même uue forte présomption en faveur de l'opinion émise par moi, savoir que cette partie des *Hexaples* ne peut être l'œuvre d'Origène. Il est en effet inimaginable que ce Père de l'Église l'y ait inséré de propos délibéré, tout en sachant d'avance que les lecteurs seraient incapables de l'épeler autrement que ΠΙΠΙ. On ne saisit pas non plus quelle utilité pouvait avoir un procédé graphique aussi exceptionnel; n'aurait-il pas été plus simple et plus naturel de transcrire le tétragramme selon sa lecture réelle, comme les autres mots de la colonne? A défaut de tous les autres arguments contenus dans ma dernière note, ce fait seul prête un appui suffisant à ma manière de voir. Mais voici une observation qui tranche absolument la question. La transcription ΠΙΠΙ, loin de se borner à la seconde colonne, comme je le croyais à la suite d'un coup d'œil trop rapide, est régulièrement employée par les trois traducteurs Aquila, Symmachos et Théodotion; elle ne manque que dans la colonne qui contient la version des Septante, d'après la recension d'Origène, où ΠΙΠΙ est remplacé par *κύριος*. La vérité est donc celle-ci : les trois traducteurs, qui ne comptaient que sur des lecteurs juifs, laissèrent intact le nom divin par pur respect, sentant bien que le mot *κύριος* n'en est qu'une substitution fort imparfaite. Origène au contraire, grec de race et chrétien de confession, n'a pu concevoir ces sortes de scrupules. Le mieux de ce qu'il avait à faire, était de recueillir ses sources sous la forme qu'elles avaient dans l'usage courant et il a ainsi maintenu la transcription *κύριος* dans la colonne des Septante, et ΠΙΠΙ dans les quatre autres colonnes, y compris la seconde, qui est une simple transcription en caractères grecs du texte hébreu. L'origine antérieure et auto-

risée de cette colonne en résulte donc d'une manière péremptoire, et l'on gagne en même temps la conviction que la version des Septante était dès le début destinée à l'usage commun des Juifs et des païens.

III.

LES QUADRILITTÈRES À LA SECONDE RADICALE REDOUBLÉE.

L'hébreu possède une série d'adjectifs dont les deux dernières consonnes sont répétées : הפכפך, עקלקל, סגלגל (néo-héb.), אדמדם, ירקרק, חברבר, חפרפר, etc.; mais les noms et les verbes de cette forme sont très rares : חמרמרו. Dans deux noms : חצוצרה « trompette » et שפופרת (néo-héb.) « tuyau », il y a contraction pour חצרצרה et שפרפרת. En assyrien cette contraction se constate déjà dans plusieurs noms d'animaux et de plantes, comme *zuqaqipu* « scorpion », *aduldila*, pour *zuqapqipu* (de זקף), *aduldilu* (de עדל, עטל?). Une seule langue sémitique, l'amharique, fait régulièrement usage de verbes contenant cette forme abrégée, et lui donne un sens fréquentatif : *qabbala* « recevoir », *qabbâbala* « recevoir fréquemment »; *daggama* « répéter », *duggâgamà* « répéter fréquemment »; etc. Il en tire même des formes dérivées : *aqabbâbala* « faire recevoir fréquemment » et *taqabbâbala* « être reçu fréquemment ». En face de ce phénomène. on se demande si la voix intensive du sémitique commun קִבֵּל, قَبَّلَ, ne s'est pas constituée au moyen de la contraction de *qababala*, pour *qabalbala*. Le sens énergique qui est propre au *pa'êl* s'expliquerait mieux par la réminiscence de l'ancienne répétition des dernières radicales, que par le renforcement d'une seule radicale. D'autre part, le sens nettement fréquentatif de la forme verbale amharique en cause semble inviter à traduire les adjectifs hébreux אדמדם, ירקרק, שחרחר, cités ci-dessus, non pas « rougeâtre, verdâtre et noirâtre », comme le veut l'usage, mais « très rouge, très vert, très noir ». סגלגל signifierait également « très rond », au lieu

de « rondelet ». L'analogie de הפכפך « très bouleversé » et עקלקל « très tortueux » y apporte un appui considérable.

J. HALÉVY.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 13 décembre 1901.)

UNE NOUVELLE INSCRIPTION VANNIQUE TROUVÉE À QIZIL-QALÉ.

La copie de cette nouvelle inscription vannique, que j'ai l'honneur de présenter à la Société asiatique, a été faite par un écolier de Kharpout, M. Margar Jacobian, qui l'a découverte pendant les grandes vacances des écoles, dans un petit village voisin de Mazgerd dont j'ignore le nom, et où elle sert comme linteau sur la porte d'une église arménienne nouvellement bâtie[1]. Ce village est situé à l'est de Mazgerd, à une distance de quatre heures et demie. La pierre a été enlevée de la forteresse de Ghezel-Ghala ou Qizil-Qalé (= la forteresse rouge), dont elle formait la porte, d'après les indigènes. C'était probablement une espèce de niche qui encadrait la pierre, comme à Meher-Kapoussi et à Aschrout-Dargah, car la pierre est plus longue que large.

Je demande la permission d'ajouter quelques mots sur cette région peu connue.

Mazgerd se trouve au pied du Taurus, du côté du sud-est, entre deux rivières dont l'une, nommée Metzourian ou Muzur, a ses sources dans les monts Mendzour ou Muzur et passe à l'ouest de Mazgerd; l'autre rivière, Letchik-sou, vient du côté de l'est et se réunit avec le Metzourian près de Mazgerd. Ce district est éloigné de vingt heures de Khar-

[1] On m'a affirmé que cette inscription est écrite en relief; c'est le second exemple de ces genres de textes cunéiformes.

pout, vers le nord. On peut supposer que ce soit le « Paghnatoun » (Պաղնատուն) des auteurs arméniens, l'une des provinces de la quatrième Arménie, contigue à celle de Balahovit.

Le pays qui se trouve entre ces deux rivières est plein d'antiquités inexplorées. Mazgerd a du reste une forteresse intéressante qui a attiré l'attention des savants. Palou, la ville principale de Balahovit, dont l'inscription vannique est déjà connue, est à huit heures de distance de Mazgerd. Il existe sur les bords du Letchik-sou un village nommé « Baghin de Khran », pour distinguer d'un autre village qui porte le nom de « Baghin ». Tout près du premier village et aux bords de la rivière, se trouvent des eaux thermales délaissées et une forteresse dans laquelle il y a des ruines d'un accès difficile, de sorte qu'on n'a aucun renseignement.

Qizil-Qalé, village et forteresse, se trouvent sur la route de Baghin à Mazgerd, à une demi-heure de cette dernière ville.

Voici maintenant la copie de ce texte vannique, avec transcription et traduction :

1 [cuneiform]

2 [cuneiform]

3 [cuneiform]

4 [cuneiform]

5 [cuneiform]

6 [cuneiform]

7 [cuneiform]

8 [cuneiform]

9 [cuneiform]

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

1	[*ku*]-*u-gu-u-ni*	...il a fait faire[1].
2	(*AN*) *Ḫal-di-i-ni-ni*	Aux Ḫaldiens
3	*al-su-u-i-ši-ni*	les grands,
4	Ɪ *Me-nu-u-a-ni*	de la part de Menuas
5	Ɪ *Iš-pu-u-i-ni-*[*e*]-*ḫi*	d'Ispuinis,
6	*erilani tar-a-i-e*	roi puissant,
7	*erilani al-su-u-i-ni*	roi grand,
8	*erilani* (*MAT*) *Bi-a-i-na-u-e*	roi des Vanniens
9	*a-lu-si patari Ṭu-uš-pa-a I*[*R*]	et de la ville de Tosp.
10	Ɪ *Me-nu-u-a-š a-l*[*i*]	Menuas dit :

[1] Je crois que, dans notre inscription, il manque la première ligne, qui contenait le nom du roi Menuas qui est le sujet du verbe «a fait faire» (*kûgûni*), ainsi qu'on le voit aux lignes 16-19. — Le roi Menuas est le contemporain d'Adad-Nirâri III (857-828 av. J.-C.).

11	*te-ru-bi* 𒁹 *Ti-ti-a-ni*	J'ai établi Titiani[1]
12	*iš-ti-ni* [illegible] *EN-NAM*	son préfet[2].
13	(*AN*) *Ḫal-di-i-ni-ni*	Aux Ḫaldiens
14	*uš-ma-a-ši-i-ni*	les illustres,
15	*e-u-ri-i-e*	les seigneurs,
16	𒁹 *Me-i-nu-u-a-š*	Menuas
17	𒁹 *Iš-pu-i-ni-ḫi-ni-š*	d'Ispuinis
18	*i-ni* (*TAG*) *pu-lu-si*	cette stèle
19	*ku-u-gu-u-ni*	a fait faire.
20	(*AN*) *Ḫal-di-i-ni-ni*	Aux Ḫaldiens
21	*al-su-u-i-ši-ni*	les grands.

K. J. Basmadjian.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 10 janvier 1902.)

I

UN PASSAGE DE LA VULGATE.

Malgré sa tendance avérée à se rapprocher autant que possible du texte hébreu, la Vulgate suit très strictement la traduction grecque du verset Psaumes cx, 3. En ce qui concerne le premier hémistiche, la différence entre l'original hébreu et la version des Septante ne porte que sur des lectures vocaliques : la Massore ponctue עַמְּךָ נְדָבֹת ביום חילך בהדרי קדש «ton peuple (t'apporte des) hommages au jour de ton triomphe dans des parures de sainteté»; le grec donne : *Μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σοῦ ἐν τῆς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων*(*σοῦ*) = Vulg. : *Tecum principium in*

[1] Titi(ani) est un personnage inconnu; c'est la première fois que nous le rencontrons. Il paraît avoir été nommé préfet ou gouverneur du district de Qizil-Qalé.

[2] La signification de EN-NAM est équivalente à l'assyrien *piḫâtu* = «préfet».

die virtutis tuae in splendoribus sanctorum, ce qui suppose la leçon עַמְּךָ נְדָבֹת. On remarquera en outre que *principium* répond assez mal au grec *ἀρχή*, qui a ici le sens de « pouvoir, commandement ». Beaucoup plus étrange est la version latine du second hémistiche, qui, en face de l'hébreu מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ « depuis le sein (maternel) a été un objet recherché pour toi la rosée de ton enfance », offre la phrase visiblement trop courte : *ex utero ante luciferum genui te,* où, en réservant pour un instant la lecture des voyelles, il manque les correspondants des mots hébreux לְךָ טַל. La Vulgate a copié de nouveau la version grecque, qui omet également ces deux mots : *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε* « du sein (maternel) avant l'aurore je t'ai engendré ». Une pareille imitation doit avoir sa raison d'être de la part de saint Jérôme et surtout de la part du traducteur grec, son initiateur. Il est difficile de supposer que ces deux mots ne se soient pas trouvés dans l'archétype des Septante, et dans ce cas même, il paraît indubitable qu'Origène les aurait restitués sur l'autorité du texte hébreu et des trois versions grecques qu'il admit dans ses Hexaples, et qui les rendent par *σοι δρόσος.* Dira-t-on que l'omission a été faite dans le but dogmatique de l'origine anté-mondiale de Jésus? Je ne le crois pas, car, en agissant ainsi, il aurait fourni lui-même une preuve de plus aux Juifs et aux mécréants, qui reprochaient précisément aux Chrétiens d'avoir corrompu le texte biblique pour l'amour de leur système. La difficulté subsiste donc dans toute sa gravité et semble défier tous les moyens que, par une bonne volonté excessive, on serait tenté de mettre en jeu pour lui donner une solution raisonnable, ou seulement pour en tempérer la teinte trop criarde.

Heureusement, l'explication de cette énigme littéraire nous vient d'un fait quelque peu lointain, il est vrai, mais se rattachant précisément au même verset biblique et ayant un caractère d'originalité incontestable, bien qu'on ne l'ait pas suffisamment apprécié jusqu'à ce jour, du moins à ma

connaissance personnelle. La version syriaque de l'hémistiche qui nous occupe porte : ܡܢ ܟܪܣܐ ܡܢ ܩܕܡ ܠܟ ܛܠܝܐ ܝܠܕܬܟ « dès le sein (maternel) du temps ancien, toi enfant (*te infantem*), je t'ai engendré ». On voit tout de suite que le Syrien a lu également מִשַּׁחַר, au lieu du massorétique מִשְׁחָר, mais qu'il s'est contenté de remplacer par l'expression prosaïque « du temps ancien » le terme poétique « dès l'aurore ». Par une modification légère dans la liaison des mots, il a aussi rattaché la préposition לְךָ encore plus étroitement au substantif suivant que ne l'ont fait l'hébreu et les traducteurs grecs Aquila, Symmachos et Théodotion. Mais, à propos de l'hébreu טַל « rosée », qu'il pouvait rendre si facilement par le mot syriaque identique ܛܠܐ, il a fait un coup de maître en y substituant le vocable ܛܠܝܐ « enfant ». Il en devait être enchanté, car la phrase obtenue ainsi : « te infantem genui te » va à merveille en apparence. Il a cependant donné sans le savoir une grave entorse à la grammaire hébraïque, en prenant לך pour un accusatif comme en araméen, tandis qu'en hébreu il s'emploie exclusivement au sens du datif « à toi ». Or, fait remarquable, pour la forme verbale ܝܠܕܬܟ « je t'ai engendré », il y a accord complet entre le Syrien et Origène (*ἐγεννησά σε*) et néanmoins ces auteurs sont certainement indépendants l'un de l'autre, et on ne peut pas penser à un emprunt fait à Origène par un reviseur de la version syriaque, par cette bonne raison qu'un imitateur convaincu du Père de l'Église aurait supprimé les mots hébreux לך טל, qui n'ont pas d'équivalent chez lui, comme l'a fait de son côté l'auteur de la Vulgate. On est ainsi forcément conduit à penser que, en ce qui concerne la traduction du verbe en cause, Origène et le Syrien ont puisé à une source commune et possédant assez d'autorité pour contrebalancer celle de la tradition juive admise par les traducteurs ci-dessus, qui lisaient avec la Massore יַלְדֻתֶךָ « ton enfance », *παιδιοτης σοῦ* ou *νεότης σοῦ*. Cette nécessité reconnue, la source indispensable ne peut être autre chose

que la transcription en caractères grecs du texte hébreu de la Bible qui forme la seconde colonne des Hexaples, qui, par d'autres raisons encore, doit être antérieure à Origène. Or, la transcription du passage en discussion, conservée par un hasard des plus heureux, est divisée en deux colonnes : *μηρεμ μεσσααρ* | *λακταλ ιελεδεθεχ*. Un mot pour en faire comprendre le système. Le ח n'est représenté que par sa voyelle : *ρεμ* (peut-être pour *ρεεμ*) = רֶחֶם; *σααρ* = שַׁחַר; la voyelle ֲ est rendue par *ε*, l'*a* final est supprimé : *ιελεδεθεχ* = יְלִדְתִּךָ; outre cela, les monosyllabes *λακ* et *ταλ*, transcrivant l'hébreu לְךָ טַל, sont joints ensemble, comme il arrive souvent dans le texte massorétique. L'hémistiche entier se présente ainsi sous la forme : מֵרֶחֶם מִשַּׁחַר לְךָ־טַל יְלִדְתִּךָ, ce qui équivaut littéralement au *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ....ἐγεννησά σε* des Septante, au *ex utero ante luciferum ...genui te* de la Vulgate et au ܡܢ ܡܪܒܥܐ ܡܢ ܩܕܡ ܢܓܗܐ ܐܝܟ ܛܠܐ ܝܠܕܬܟ du Syrien, sauf les deux mots ܐܝܟ ܛܠܐ, qu'il a seul conservés. La raison de cette omission remonte donc, non au texte primitif des Septante, mais à Origène en personne, qui, ayant rattaché à ces mots le sens de *te infantem*, les trouva d'une redondance insupportable et préféra les omettre, plutôt que d'en déparer cette phrase si importante au point de vue littéraire. Pour le Syrien, ces considérations de goût ne s'étant pas posées, il suivit scrupuleusement le texte hébreu mot par mot. Les linguistes relèveront l'existence de l'attraction vocalique יְלִדְתִּךָ, pour יְלַדְתִּךָ, adoptée par les massorètes dans Psaumes, II, 7, et la dissimilation du groupe דת dans *ιελεδεθεχ*; malgré le *šĕwâ* quiescent.

Mais le point le plus instructif reste le fait que la lecture de la seconde colonne des Hexaples s'accorde avec celle des Septante, même lorsqu'elle est contraire à la tradition palestinienne; l'origine alexandrine de la première en ressort avec une clarté parfaite; elle avait pour but d'appuyer la version autorisée du judaïsme hellénique par une transcription hellénique du texte hébreu, également autorisée. Ver-

sion et transcription forment une unité inséparable et sont probablement à peu près contemporaines. On ne doit plus être étonné de voir Origène lui accorder souvent plus de confiance qu'aux lectures palestiniennes, qui n'étaient fixées par aucune transcription régulière. Les docteurs les plus en vue reconnaissaient d'ailleurs cet état flottant, surtout en ce qui concerne les livres prophétiques et hagiographiques.

II

UN PASSAGE DU TESTAMENT DE SAINT ÉPHRÈM.

Le dernier cahier du *Journal asiatique* (septembre-octobre 1901) apporte une intéressante étude de M. Rubens Duval sur l'authenticité du Testament de saint Ephrem, suivie du texte syriaque critiquement fixé et accompagné d'une traduction française. Les sémitisants sauront gré à M. Duval de leur avoir rendu accessible, sous une forme agréable et définitive, le poème du Père de l'Église syrienne, si remarquable à divers points de vue. En lisant l'étude introductoire dont je viens de parler, mon attention fut particulièrement attirée par un passage du Testament dont le savant auteur se sert en guise d'un témoignage additionnel en faveur de l'authenticité du poème principal. M. Duval écrit :

« A l'appui de cette tradition, nous ajouterons ici le texte du verset d'Osée, x, 11, qui est cité en ces termes dans le *Testament* (strophe ii) :

Ephrêm est comme une génisse dont l'épaule a secoué le joug.

« Ce texte diffère de la *Peschitto* actuelle qui, conformément à l'hébreu, dit : « Ephrem est une génisse instruite qui « aime à fouler (le grain sur l'aire) ». L'ancienne *Peschitto* suivait, pour l'exégèse biblique, la traduction targoumique. Or, le targoum prend l'hébreu דוש « fouler », au sens figuré de « fouler aux pieds, se rebeller ». En effet, le targoum paraphrase de cette manière (éd. de Lagarde) : « La com-

« munauté d'Israël ressemble à une génisse que l'on dresse à « labourer, mais elle ne s'y habitue pas; elle aime à marcher « à sa fantaisie ». Les Septante ont également admis cette interprétation : Ἐφραὶμ δάμαλις δεδιδαγμένη ἀγαπᾶν νεῖκος « Ephraïm est une génisse instruite à aimer la rébellion ». La *Peschitto* actuelle donne donc une leçon corrigée qui n'existait pas encore du temps de saint Éphrem. »

Je m'occupe en ce moment de traduire le livre d'Osée; le verset précité m'intéressait donc vivement, surtout comme un reste de la *Peschitto* primitive. Pour m'orienter, j'ai examiné les autres citations bibliques du poème; je n'y ai trouvé aucune différence qui méritât d'être notée. Cet insuccès me ramena désappointé au verset d'Osée, x, 11. Alors, j'y ai observé un phénomène littéraire qui est la particularité du style fortement biblisant de certaines époques. On fait des phrases en mettant bout à bout des centons bibliques empruntés à droite et à gauche. L'idée de soupçonner cette combinaison m'est venue par l'explication même qu'on vient de lire. En effet, la seule partie commune aux trois versions précitées consiste dans les mots : « Éphraïm est une génisse », qui forment la première proposition du verset. Pour la seconde partie; qui est descriptive, le targoum et le grec s'accordent à peu près sur l'expression : « qu'on dresse (à labourer), mais qui préfère marcher à sa fantaisie ». C'est une rébellion qui se manifeste par la marche déréglée de l'animal capricieux. Le verset de saint Ephrem parle au contraire d'une rébellion relative à la mise du joug, que l'animal secoue de son épaule, ou plutôt, selon l'expression verbale du poète, « dont l'épaule se rebelle contre le joug » et empêche ainsi l'action préliminaire du dressage. En poésie, l'abstraction vague occupe l'arrière-plan et c'est l'image spéciale par laquelle elle est présentée qui prime tout. Or, dans le verset d'Osée, il n'est question ni d'épaule ni de joug, mais exclusivement d'une allure irrégulière. En un mot, la différence entre Osée, x, 11 *b* du texte hébreu et la fin du

verset d'Osée selon le Testament est trop fondamentale pour qu'on puisse l'écarter Cette certitude une fois acquise, on ne tarde pas à s'apercevoir que saint Ephrem a substitué à la partie *b* d'Osée une image empruntée à Zacharie, VII, 11 *b*, où l'expression ויתנו כתף סררת « ils ont présenté une épaule rebelle » est paraphrasée dans la Peschitto par ܘܝܗܒܘ ܟܬܦܗܘܢ ܡܣܪܘܪܐ « ils ont rendu leur épaule rebelle »; mais, pour plus de clarté, il a ajouté les mots ܡܢ ܢܝܪܐ « au (litt. « du ») joug ».

Telle est la genèse du vers en discussion. Par la pensée, c'est la dernière phrase qui prédomine, et comme le verset entier est formellement attribué à Osée, la combinaison se montre à nous comme l'effet involontaire d'une confusion de mémoire et nullement comme une recherche intentionnelle si chère aux poètes postérieurs.

Si nous devons désormais renoncer à l'espoir de trouver dans le *Testament* la trace d'une traduction prééphrémique d'un verset d'Osée, l'appartenance de ce poème au célèbre Père de l'Église syrienne demeure certaine. M. Duval l'a démontré d'une manière décisive.

III

HAROUT ET MAROUT.

Ces anges déchus sont mentionnés dans le Coran, II, 96, comme génies tutélaires de Babylone, sous la forme de هاروت et ماروت. J'ignore comment on expliquait ces noms avant 1847, mais, à cette date, P. de Lagarde avait proposé une étymologie qui est depuis lors généralement admise. Dans ses *Horae aramaicae* (Berolini, 1847, p. 9) Lagarde (= P. Boettcher) écrit : « Jam Harut et Marut, quod ipsis nominibus adeo manifesto evincitur, ut a nomine adhuc hanc sententiam prolatam esse vehementer mirer, Harut et Marut, inquam, sunt Persarum Khordad et Mordad, qui zendice Haurvatat « universitas » et Ameretat « immortalitas » audiunt ». M. Eberhard Nestle cite ce passage dans le dernier

numéro de la *Z. D. M. G.* (LV, Heft IV, p. 692) à propos de deux noms propres que j'étudierai dans le paragraphe suivant, et il le cite d'une manière qui laisse voir que cette explication est l'*ultima ratio* de l'orientalisme moderne. Je regrette de venir troubler cette quiétude bienfaisante. Bien que l'explication sémitique de Harout ne soit pas absolument impossible, comme je le montrerai plus loin, je pense avec Lagarde que l'interprétation par le zendo-persan peut avoir quelque vraisemblance pour elle. Les mots zends sont entrés en foule dans le lexique arabe, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que des noms mythiques de cette langue fussent parvenus à la connaissance du prophète de la Mecque. Ce que je conteste, c'est la comparaison de Harout et Marout avec Haurvatat et Ameretat. En ce qui concerne la forme, ces noms auraient donné Haroutât et Maroutât, et l'on ne voit aucune raison plausible pour justifier l'omission de la syllabe finale *at*. L'exemple de l'arabe *Ḥârith* حارث, en face du nabatéen *Ḥaretat* חרתת, n'est pas adéquat, car *Ḥârith* est un nom arabe indigène et c'est *Ḥaretat* qui forme une exception particulière à l'onomastique nabatéenne. Des noms persans composés de consonnes usitées en arabe ne réclamaient aucune modification. Prétendra-t-on que l'on s'est arrêté à la syllabe *out* par assimilation aux mots araméens en *out* qui ont trouvé leur chemin au milieu des attributs divins admis par le Coran? Ce serait admettre une transformation réfléchie et peu conforme aux circonstances. Le rôle important que la légende leur assigne en les envisageant comme des anges séducteurs de Babylone aurait dû d'ailleurs préserver leurs noms de toute mutilation instantanée. Du moins faut-il avoir la preuve qu'ils ont circulé en Arabie avant d'être accueillis par l'auteur du Coran. Si l'on examine la fonction dont la légende les investit, l'incompatibilité devient encore plus évidente. Il est certain que Mahomet n'a rien mis du sien, mais qu'il a accepté la légende telle qu'il l'avait apprise directement ou indirectement d'un Persan zoroastrien qui lisait l'Avesta. Comment donc imagi-

ner qu'un Persan religieux ait transformé en anges déchus, ayant leur demeure fixe dans l'*impure* Babylone, les deux Amshaspands Haurvatat et Ameretat, qui comptent parmi les plus importants du cortège sacro-saint d'Ahuramazda? La comparaison dont il s'agit ne peut être soutenue qu'à condition que le verset 96 de la source II soit une interpolation tardive opérée par un reviseur qui aurait entendu la légende de la bouche d'un Persan converti à l'islamisme et qui aurait transformé en démons mâles et impurs les divinités femelles de son ancienne religion. On trouvera, je pense, bien peu de partisans pour cette hypothèse extrême. Il y a cependant un moyen, ou plus exactement un subterfuge, qui, en apparence, peut obvier à cette difficulté; je l'expose, afin de déblayer entièrement le terrain. On me dira que l'informateur de Mahomet pouvait connaître les formes zendes Haurvatat et Ameretat, et ignorer totalement leur ancien caractère mythologique. Une baisse de la conscience zoroastrienne s'observe en effet au sujet de Haurvatat et Ameretat dans les traditions du Bundehesh, qui se réclame néanmoins du Zendavesta. Dans cet écrit, qui date du xe siècle, ces deux Amshaspands sont considérés comme présidant aux céréales et aux plantes, sans compter que leurs noms mêmes sont devenus chez les Persans Khordad et Mordad. Mais les plantes appartiennent toujours au domaine de la bonne création de Hormuzd et la sainteté de ces génies est en toute occasion fortement relevée par l'auteur: de là à la réduction en démons, il y a loin, très loin. Nous pouvons donc tirer la conséquence de notre enquête sans grande hésitation : l'identification de Harout et Marout avec Haurvatat et Ameretat ne repose que sur une assonnance superficielle; elle ne se soutient nullement devant un examen de fond.

L'ancienne interprétation retirée, il faut en chercher une autre. Deux voies s'ouvrent devant nous; tâchons de les explorer. Donnons le pas à l'hypothèse de l'origine zende, dont nous avons concédé la possibilité préalable. En partant

de cet ordre d'idées, voici ce qu'on peut dire : Babylone est conçue dans les mythes avestiques comme l'ennemie héréditaire de l'Iran. Là trônait durant mille ans le tyran cruel et ahrimanien Ajis Dahaka (le serpent Dahaka) ou Zohak, le dévastateur du monde et le meurtrier du pieux Yama ou Djemchid. Une capitale de cette nature doit avoir pour séducteurs et instigateurs des démons méchants dont les noms sont en rapport direct avec les crimes qu'ils propageaient. Or, le zend possède deux substantifs qui, les voyelles mises à part, se superposent aux formes arabes *Harout* et *Marout;* ce sont : *haretha*, *haretô* « ennemi » et *meretha* « le tuer, le massacre » (voir le Dict. de Justi, s. v.). Un zoroastrien du temps de Mahomet aurait seulement cristallisé ces noms communs en entités démoniaques, opération coutumières de toute les mythologies. Le prophète arabe aurait reçu cette légende toute faite, et c'est pourquoi il l'admit dans le Coran. La transformation était récente et spéciale au conteur persan, aussi n'en trouve-t-on aucune trace dans la littérature perso-arabe des siècles précédant ou suivant l'islamisme.

Passons à la seconde hypothèse. L'origine juive de la légende coranique en cause se recommande déjà de prime abord par son air de famille avec les autres légendes du même livre relatives à l'angélologie, et où l'on n'aperçoit aucune influence exotique. Ce droit de préemption se change en droit de possession, grâce à une autre légende dans laquelle Harout et Marout jouent, sans succès d'ailleurs, le rôle de séducteurs. D'après un récit de Beiḍâwi, ces deux anges firent des propositions malhonnêtes à une jeune fille nommée *Zohra* qui refusa de les écouter et fut changée, en récompense, en une étoile brillante qui porte son nom (*Zohra* = Vénus). Or, ce récit se trouve dans le Midraš avec un trait qui explique mieux l'ascension de la jeune fille vertueuse. Là, les séducteurs aux noms assonnants sont les fameux chefs des anges qui descendirent sur terre avant le déluge (les *Benê-Elohîm* de la Genèse, VI, 1-2) et épousèrent des

femmes humaines (*Benoth-Adam, ibidem*). Ces chefs sont communément nommés *'Azza* et *'Azzaèl* (עזא ועזאל), parfois שמחזי ועזאל, *Šamhazaï* et *'Azzaêl* et la jeune fille s'appelle *Astahar*, אצטהר (Ἀστήρ?). Celle-ci exige qu'ils lui apprennent d'abord le nom sacré par la vertu duquel ils traversent l'espace; mais, à peine lui ont-ils communiqué ce secret, qu'elle prononça le nom et monta au ciel, afin d'échapper à leur obséquiosité; en récompense, elle fut changée en étoile. Sous cette forme primitive, on se rendrait aussi compte, au besoin, de l'attribution des enseignements magiques que leur donne le Coran. Mais, si le fond est incontestablement agadique, la différence matérielle des noms forme une vraie pierre d'achoppement, car il n'y a point de tour de force qui puisse faire accorder *Harout* et *Marout* avec *'Azzâ* et *'Azzâêl*. Voici une conjecture que je donne pour ce qu'elle vaut. Le livre d'Hénoch attribue à 'Azzâ et 'Azzaêl entre autres la fabrication des parures féminines qui produisent les débauches sexuelles, tandis que les arts magiques sont assignés à l'enseignement d'un ange dont le nom est écrit en grec Ἀρμαρος. Si la forme originale hébraïque était *Harmaroth* הַר־מָרוֹת « montagne (= colosse; cf. l'assyrien *šadû* « mont » comme terme divin) de rébellion », il serait possible d'imaginer que ce nom composé fut distribué à deux individus : *Har* et *Marout*; l'adjonction de la terminaison *out* au premier nom serait due à la tendance à compléter l'assonnance. C'est le cas de dire : والله اعلم !

J. Halévy.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 14 février 1902.)

SUR QUELQUES DIALECTES EST-ALTAÏQUES.

On sait que les philologues finlandais, qui se sont tant occupé des dialectes agglomérants du Nord de la Russie et

de la Sibérie, désignent par le nom d'*Est-Altaïque* le groupe linguistique auquel appartiennent le Tongouse et le Mandchou. Le premier de ces idiomes nous est surtout connu par la grammaire et le lexique qu'en a donnés Castren. Quant au second, il s'est élevé au rang de parler littéraire depuis la conquête du Céleste Empire par les Tartares orientaux. Les autres dialectes du même groupe ont été fort peu étudiés jusqu'à ce jour.

Celui des Manègres, qui habitent entre les 52° et 53° ½ de latitude N. et par les 123°-131° de longitude O. n'est connu, que nous sachions, que par les petits vocabulaires donnés par un voyageur russe, M. de Sabir, dans son livre, *Le fleuve Amoûr* (Paris, 1861).

A peine possédons-nous un court lexique du Yak, parlé aux environs de la baie de Barracouta ou de l'Empereur Nicolas, par le 49° de latitude N. et le 138° de longitude E. C'est celui qu'a recueilli, il y a plus de quarante ans, le père Furet. Enfin, nous devons à Siebold une petite liste de mots appartenant au dialecte des Sandans ou Santans. Il l'a publiée dans les *Verhandlingen van het Bataviaasch genootschap* (Batavia, 1832). En dépit de leur peu d'étendue, ces documents peuvent nous fournir quelques renseignements au sujet des populations Est-Altaïques.

Nous désignerons par :

M.. le dialecte Manègre;
Ma. le Mandchou;
T.. le Tongouse;
S.. le Sandan ou Santan.

On sait que l'idiome sibérien, plus archaïque, conserve volontiers les consonnes finales et médiales, lesquelles tombent fréquemment dans le dialecte des conquérants de la Chine. Partant de cette donnée, nous devons reconnaître le Manègre plus rapproché du Tongouse que du Mandchou. Exemple :

«Un», M., *omun;* — T., *umin, œmin;* — Ma., *ému.*

«Deux», M., *dzur;* — T., *djur;* — Ma., *djuo.*

«Quatre», M., *digin;* — T., *digîn;* — Ma., *duin.*

«Feu», M., *togo;* — T. (dial. de Yakoustk), *togo;* — Ma., *tua.*

D'autres termes du Manègre, sans avoir subi les modifications consonnantiques dont nous venons de parler, se rapprochent certainement plus de leurs correspondants en Tongouse qu'en Mandchou. Exemple :

«Jour», M., *inangi;* — T., *inin, inengi;* — Ma., *fandacha.*

«Terre», M., *tur;* — T., *turu, tor;* — Ma., *na, boïchon.*

«Lac», M., *lamut;* — T., *lam* «mer»; — Ma., *namu* «mer».

«Père», M., *ami;* — T., *ami;* — Ma., *ama.*

«Mère», M., *oni,* — T., *ané;* — Ma., *émé, énié.*

Quant au Yak, que le R. P. Furet croyait pouvoir assimiler au Sandan de Siebold, nous serons portés à y voir également un dialecte du Tongouse. Ainsi, le terme *ramé* «mer», est plus proche du T. *lam,* que du Ma. *namu.* Même observation en ce qui concerne le mot *mana* «mère», rapproché du T. *ané,* et du Ma. *enié, emé.*

Par contre, le Sandan offrirait plus d'affinité avec le Ma. Exemple :

«Un», S., *womoo;* — Ma., *emu;* — T., *amin.*

«Deux», S., *sjawoi;* — Ma., *djuo;* — T., *djur.*

«Lune», S., *bi;* — Ma., *bia;* — T., *bêga.*

«Mer», S., *namo;* — Ma., *namu;* — T., *lam.*

Une question intéressante à étudier serait celle des emprunts faits par les dialectes Est-Altaïques à ceux des populations Sud-Altaïennes et spécialement des Mongols. Mais

son examen nous entraînerait trop loin pour aujourd'hui. Qu'il nous suffise de rappeler que presque tous les termes d'équitation usités chez les tribus de la Mandchourie semblent bien d'origine mongolique. On dirait qu'elles ont reçu de leurs voisins de l'Ouest la connaissance du cheval domestique. Il en serait de même encore de certains autres éléments de civilisation. C'est ce que nous nous efforcerons d'établir dans un prochain travail.

De Charencey.

MISSION AU MAROC[1].

RECHERCHES D'ARCHÉOLOGIE MUSULMANE ET PORTUGAISE.

RAPPORT SOMMAIRE D'ENSEMBLE À M. LE MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Par arrêté du 20 février 1901, M. le Ministre de l'Instruction publique avait bien voulu nous charger d'une mission au Maroc pour y effectuer des recherches d'archéologie musulmane et portugaise. Cette mission devait être conduite en même temps que celle qui nous avait été confiée par M. le Gouverneur Général à l'effet d'étudier un certain nombre de questions intéressant plus spécialement l'Algérie. Nous rendons sommairement compte ici des recherches que nous avons faites au point de vue archéologique.

Notre itinéraire partait de Casablanca, d'où nous avons gagné Merrâkech par Azemmour. A moitié chemin de la

[1] Ce rapport, dont l'auteur a bien voulu donner la primeur au *Journal asiatique*, n'est que le résumé d'un travail complet qui paraîtra ultérieurement et fera connaître au public les résultats d'une exploration aussi fructueuse pour l'archéologie musulmane que pour l'étude de la topographie et de l'état social et religieux du Maroc. [B. M.]

route, nous avons visité les ruines de Guerrando, réputées généralement pour être portugaises. L'apparence latine du nom et la tradition locale sont, du reste, les seules raisons invoquées pour soutenir cette thèse : ni l'une ni l'autre n'ont de valeur, car, d'une part, ce nom est commun à plusieurs localités de l'Afrique du Nord, et, de l'autre, les traditions indigènes du Maroc méridional touchant les Portugais n'ont pas plus de valeur que celles que l'on recueille dans toute l'Afrique du Nord au sujet des chrétiens. Toute vieille construction est attribuée, par les musulmans de ces pays, aux chrétiens ou encore aux Romains et, dans le sud du Maroc, aux Portugais. Enfin, le « château de Guerrando » est mentionné dans des relations portugaises, où il est considéré comme indigène. J'ajouterai que les auteurs arabes mentionnent aussi une localité de ce nom, qui est probablement la même, bien avant l'arrivée des Portugais au Maroc. Il est important d'insister sur ce point, parce que l'on considère généralement comme établi que Guerrando est portugais. Or le caractère de l'occupation portugaise nous paraît avoir été que les conquérants ne s'étaient effectivement établis et fortifiés que sur la côte. Tout, du reste, dans le fort de Guerrando, ainsi que dans le fortin et le puits, certainement ancien, qui est situé en bas de la colline, indique une construction indigène.

Quoique le souvenir des Portugais soit resté très vif dans tout le Ḥouz, nous n'avons cependant pas recueilli de légende particulière à leur sujet, malgré nos recherches, ni de trace de leur idiome dans le langage actuel.

A Merrâkech, nous avons tâché de prendre la description de tous les monuments intéressants avec photographies à l'appui. La Koutoubia est le plus connu et le plus remarquable. Mais les autres mosquées ont aussi été l'objet (extérieurement) de notre attention, aussi bien à Merrâkech que tout le long de notre voyage. Nous avons ainsi recueilli de très nombreux éléments de comparaison pour une étude de l'architecture sacrée au Maroc. Il semble que cette étude,

quoique purement externe, permet d'opérer certains classements intéressants.

Les minarets, les portes, les fontaines sont, dans ce pays, les seuls monuments que les chrétiens puissent étudier. Les portes constituent un ensemble d'un grand intérêt; elles paraissent bien, en général, caractéristiques d'une école et même d'une époque. Des portes comme celles de Bab El-Guîsa à Fez, d'El-Mançour El-'Euldj à Méquinez, de Bab Aguenaou à Merrâkech, ont véritablement chacune un style original et bien distinct. A côté de cela, le modernisme de mauvais goût s'étale à Tanger, dans la porte du bordj de la Marine; à Merrâkech, dans les portiques de la Qaçba, etc. Nous avons recueilli, à cet égard, de très nombreuses photographies. Les fontaines en bois sculpté et peint de Merrâkech ont aussi attiré notre attention; nous en avons des descriptions étendues et des photographies nombreuses.

Les inscriptions sont rares et presque toujours hors de la portée des chrétiens; nous en avons lu quelques-unes, mais, en général, on ne peut pas prendre d'estampages. Ce n'est que par l'intermédiaire d'un musulman que j'ai pu avoir connaissance des inscriptions qui se lisent sur les tombeaux des sultans saadiens : ces tombeaux se trouvent dans un monument dont l'intérieur est, paraît-il, magnifique et qui est enclavé dans d'autres constructions près de la célèbre mosquée de Yaakoub el-Mançour.

Nous nous sommes aussi enquis de tout ce qui concernait l'enseignement à Merrâkech. La seule médersa importante est celle de Ben Yoûsef : nous avons recueilli des détails sur son aménagement, les programmes des professeurs et les auteurs expliqués. L'enseignement y est tombé à un niveau fort bas. Quelques cours de Coran, de ḥadîts, de grammaire, de droit, et c'est tout. Fait à noter, pas plus ici qu'à Fez, même à la grande université d'El-Qaraouiyyîn, il n'y a de cours de *tefsîr,* c'est-à-dire de commentaires du Coran. Cet enseignement est interdit dans tout l'Empire, le Makhzen craignant sans donte que la lecture des commentaires ne

provoque l'examen plus approfondi des textes intangibles et ne suscite des discussions de nature à servir de prétextes à des soulèvements. Cela est très caractéristique de l'Islâm marocain et cela montre à quel point la religion domine l'histoire de ce pays.

La recherche des manuscrits n'entrait pas dans notre programme : cependant, nous croyons pouvoir avancer qu'il y a peu de découvertes à espérer à Merrâkech qui n'est pas une cité de lettrés comme Rabat, Fez ou Tétouan. Un des manuscrits les plus répandus est le *Ḥolal el-Mouachiyya fil-Oumour el-Merrâkchyya*, dont plusieurs manuscrits existent en Europe, et un, assez mauvais du reste, à la Bibliothèque nationale d'Alger. C'est le vendredi, à la vente des livres et manuscrits, dans la Médersa, qu'il y aurait le plus de chances de faire de bonnes acquisitions. Ainsi en est-il à Fez, à El-Qaraouîyyîn. En général, les textes imprimés d'Orient et les textes lithographiés de Fez se vendent beaucoup moins cher que les manuscrits; mais le coût même de ceux-ci est souvent infime : pourtant, si l'on savait qu'ils fussent acquis pour le compte d'un chrétien, les prix seraient aussitôt tenus très élevés. M. Delphin, directeur de la Médersa d'Alger, avait bien voulu me remettre cinq exemplaires de la nouvelle édition arabe du texte de Khelîl : Si Bou Mdièn en a mis un aux enchères à la Médersa. Il est monté au prix de deux pesetas, ce qui est fort honnête, étant donné les cours de là-bas. L'aspect de l'édition n'a nullement effarouché les enchérisseurs. Les autres exemplaires ont été distribués, au mieux, à de gros personnages : ils ont toujours été très demandés.

En sortant de Merrâkech, nous nous sommes dirigés sur Aghmât, ville antique et célèbre dans l'histoire. Le royaume des Maghraoua d'Aghmât est le plus ancien État dont l'histoire fasse mention dans ces régions : encore n'avons-nous que quelques détails dans les auteurs arabes. Depuis, Aghmât a toujours joué son rôle dans les annales du Maghrib avec des fortunes diverses, mais toujours bien déchue de son

ancienne puissance. Il semble qu'à certaines époques au temps de Léon l'Africain, par exemple, après la disparition des Beni Ouaṭṭâs, elle ait été encore plus abandonnée qu'aujourd'hui. L'ermite et ses cent disciples, dont parle cet auteur, n'était certainement autre que le chef de la vieille Médersa qui existe encore et qui, bien que restaurée, laisse cependant voir son ancienneté. Elle est remplie et entourée de tombeaux de saints dont nous avons recueilli les noms : mais nous n'avons point trouvé parmi eux celui d'El-Mo'tamid, le dernier roi de Séville qui fut enterré à Aghmât et dont le tombeau se voyait encore au xvie siècle, du temps d'Ibn El-Khaṭîb qui le visita. Le marabout le plus vénéré aujourd'hui est Abou 'Abdallâh El-Hezmîri, véritable patron du pays.

L'Aghmât d'aujourd'hui, tel que nous l'avons visitée, correspond à l'Aghmât Ourîka d'El-Bekri et d'El-Idrisi. Il reste peu de traces de son ancienne splendeur. Non loin de la Médersa, qui a encore aujourd'hui un certain renom, se trouvent les restes très caractérisés d'un ancien hammâm. C'est une construction en briques plates et en pierres brutes, comme on n'en fait plus et qui doit être fort ancienne : il y a d'ailleurs des siècles que les habitants d'Aghmât ne se lavent plus, et l'existence d'un hammâm répond forcément à une époque ancienne. Près de là se trouve, sur une vieille *sâguia* qui coule toujours à pleins bords, une ancienne pile d'un pont comme on n'en fait plus aujourd'hui. A côté sont des restes de colonnes et la tradition indique que là était la mosquée des Beni Ouaṭṭas. Les souvenirs indigènes ne vont donc pas plus loin que le xve siècle; nulle part, du reste, je n'ai trouvé de tradition vraiment populaire où figure le nom des Almohades ou des Almoravides.

Toutes les constructions dont nous avons retrouvé quelques restes sont en vieilles briques : nulle part il n'y a trace d'un morceau de marbre. Il en est de même dans toutes ces anciennes villes berbères. Les murailles en terre battue que l'on donne pour être celles d'Aghmât ne sont sans doute pas

très anciennes, il paraît du reste y avoir eu plusieurs enceintes successives et de grands exhaussements du sol continus indiquent, à certains endroits, qu'un rempart en terre se trouvait là.

Si les souvenirs des indigènes n'ont pas de précision, ceux-ci ont cependant conservé la mémoire de l'antique splendeur de leur pays. Ils disent couramment, dans leurs récits populaires : « Ceci se passait *fî ayyâm Aghmât* »; c'est-à-dire « au temps de la grandeur d'Aghmât ». Mais Aghmât Aïlen mentionné par El-Bekri et El-Idrisi est entièrement inconnu d'eux : nous exposerons plus tard les raisons qui nous font penser qu'il faut l'identifier avec Ighil n Aïlen, non loin de là.

Le choix d'Aghmât, comme emplacement de capitale, était supérieur à celui de Merrâkech. L'extrême abondance des eaux, la grande fertilité du sol, la situation en plaine, au pied de l'Atlas, en faisaient une ville favorisée. Cette situation explique très bien aussi son rôle dans l'histoire : à cause de sa proximité de la montagne, Aghmât fut l'éternel refuge des fuyards, comme la première étape des envahisseurs.

A Aghmât, comme tout le long de notre voyage, nous avons toujours cherché à appliquer sur place les descriptions d'El-Bekri, d'El-Idrisi, de Léon l'Africain et de Marmol. Ce dernier passe généralement pour n'être que le plagiaire de Léon. Cependant, sur la côte occidentale, nous avons constaté qu'il ajoute souvent à son célèbre devancier des détails assez exacts : d'autre part, Léon, même dans des endroits où il laisse à supposer, comme sur certains points de la côte, qu'il a séjourné, est souvent très inexact; il fait de grosses bévues, des confusions qui, non seulement confirment ce qu'il nous dit, à savoir qu'il a écrit son livre de mémoire, mais qui montrent aussi que souvent il a dû se contenter de renseignements oraux.

Un de nos principaux désirs, en nous dirigeant vers l'Atlas, était de retrouver au moins l'emplacement de la célèbre

ville de Tìn Mellel, le berceau de la dynastie des Almohades, signalé par Léon et Marmol comme existant encore à leur époque. Nous avions vainement, à Marrâkech, posé, à ce sujet, de nombreuses questions; notre bonne fortune voulut que nous fussions plus heureux à Aghmât et c'est là qu'on nous apprit que dans le Gountafi se trouvaient les ruines de Tìn Mêl, la ville de l'Imâm el-Mahdi. Trois jours après, nous retrouvions, en effet, le célèbre rempart de la dynastie almohade, en plein cœur de l'Atlas, dans les gorges du haut Oued Nefis. La majorité des historiens arabes l'appellent Tìn-Mellel, d'autres Tìn Mâl : c'est ce dernier nom que porte encore la misérable bourgade qui a succédé au boulevard des Almohades. Nous exposerons ailleurs les raisons qui nous font incliner à croire que tel fût toujours son véritable nom.

Un vaste et antique cimetière, aujourd'hui hors de proportion avec l'importance de Tìn Mêl, s'étend en avant des anciens remparts de la ville. Partout, du reste, dans les environs, les sanctuaires de pierres sèches abondent; il y a là une belle moisson de documents pour l'étudiant de l'histoire des religions qui s'intéresse au culte des saints. On sent que nous sommes ici sur une terre essentiellement religieuse, mais d'une religiosité où les savants enseignements du Mahdi, disciple d'El-Ghazzâli n'ont point fait disparaître les antiques survivances du culte des objets naturels.

Tìn Mêl n'avait, en fait d'enceinte, qu'une muraille barrant la gorge de l'Oued Nefis : les escarpements de la montagne étaient par ailleurs sa plus sûre défense. Cette muraille était en terre et il en reste des pans entiers debout. Il n'y avait qu'une porte dont il est resté un arc. A l'intérieur de l'enceinte, de grands amoncellements de pierres montrent que des constructions considérables ont jadis existé.

Le monument le plus remarquable qui subsiste est la mosquée d'Ibn Toûmert, qui est d'ailleurs mentionnée par les historiens depuis Ibn el-Atsîr jusqu'à Léon l'Africain. Elle se dresse encore vers la fin et en amont de la ville, et ses ruines sont suffisamment bien conservées pour exciter l'admi-

ration par un style à la fois simple et élégant. Presque carrée, elle occupe près de 18 ares de superficie : elle avait six rangées de huit colonnes chacune soutenant autant d'arcades. Il reste debout vingt et une colonnes et vingt-cinq arcades soutenues soit par les murs, soit par ces colonnes. C'est un ensemble qui produit encore une impression très forte, surtout avec le contraste de la nature sauvage du lieu.

Le miḥrâb, tourné vers le sud-est, possède un joli petit plafond à pendentifs; il est en ogive et la décoration qui l'entoure et le surmonte, composée de lignes brisées et de rosaces peu compliquées, est remarquable de pureté. Toute cette décoration est en plâtre, un plâtre fin et dur. Au-dessus du carré que forment les arcades devant le miḥrâb était une coupole à pendentifs (nids d'abeilles). A côté du miḥrâb, dans une loge, était et est encore le minbar en bois de cèdre et maintenant vermoulu; on le tirait de là pour faire la khoṭba.

La travée où se trouve le miḥrâb était formée d'arcades plus ornées que les autres, offrant des pendentifs plus ou moins décorés. La plupart des autres arcades étaient beaucoup plus simples. Le minaret était au-dessus du miḥrâb et faisait saillie en dehors, sa forme est lourde et son ornementation nulle : trois petites fenêtres en cintre de chaque côté servaient à éclairer l'intérieur. L'escalier est encore conservé.

Plusieurs portes de la mosquée sont entièrement conservées : elles sont en cèdre et à gros clous. Les murs extérieurs sont crénelés très simplement. Aux deux coins est et sud de la mosquée, il y avait au-dessus des deux coupoles à pendentifs, dont l'une subsiste toujours, deux petits toits en tuiles. Du côté nord-ouest de la mosquée, il y avait probablement, en dedans, une cour où se trouvait, avec les dépendances habituelles des mosquées, le bassin destiné aux ablutions. Une conduite d'eau en terre vernissée amenait l'eau dans ce bassin et s'est conservée jusqu'à nos jours.

Le caractère de tout cela est un goût très simple et très

pur : la mosquée d'Ibn Toûmert peut rivaliser avec nos plus jolies mosquées algériennes malgré la pauvreté des matériaux. Plâtre et briques, c'est en effet tout ce qui s'y trouve : pas de marbre, ce qui peut du reste s'expliquer par la difficulté extrême, on peut même dire l'impossibilité d'amener des matériaux à cette hauteur et par des chemins extrêmement malaisés. Mais cette sobriété, tant dans le choix des matériaux que dans la décoration, peut aussi s'expliquer autrement : il y a lieu de se demander si elle n'a pas été voulue par le fondateur de la secte almohade et si elle ne faisait même pas partie de sa doctrine. Nous pensons pouvoir démontrer qu'il en était ainsi et expliquer probablement aussi du même coup et par la même raison l'absence complète d'inscriptions dans la mosquée du Mahdi.

Cette absence d'inscriptions est cause que nous ne pouvons dater certainement la mosquée : devons-nous croire que nous avons sous les yeux la mosquée bâtie par Ibn Toûmert, il y a huit siècles, ou bien un monument datant seulement, par exemple, de l'époque où Léon et Marmol nous le signalent comme étant encore fréquenté? Nous exposerons, dans le mémoire spécial que nous donnerons à ce sujet, les raisons qui nous font penser que si nous n'avons pas exactement sous les yeux la mosquée d'Ibn Toûmert absolument telle qu'elle était au XII[e] siècle, cependant il n'y a pas eu de restauration et qu'elle n'a pu être l'objet que de travaux confortatifs anciens.

Ce manque d'inscriptions est également cause que l'identité de la Tin Mêl actuelle et de la ville almohade n'est certifiée que par le nom, les traditions, la situation géographique et l'adaptation parfaite du texte des auteurs : aussi bien cette identité est ainsi établie d'une manière irréfutable.

L'on a cessé de dire la khoṭba dans la mosquée d'Ibn Toûmert, mais l'on n'a jamais cessé d'y prier et d'y réciter le Coran le vendredi. C'est encore un lieu sacré : l'intérieur est parsemé maintenant de *haouîta* en pierres sèches ; le miḥrâb est un sanctuaire où on allume des lampes ; le minbar est

IMPRIMERIE NATIONALE.

vénéré et orné de chiffons pieusement noués là par la main des fidèles; l'une des portes de la mosquée, toute fendillée, reçoit dans ses fissures des pierres que les croyants y déposent en guise d'ex-voto. Aucun chrétien ne pénètre dans la mosquée dont les habitants cachent soigneusement l'existence à tous les mécréants. C'est ce qui explique en partie qu'aucun des voyageurs chrétiens qui sont allés au Gountafi n'ait jusqu'ici signalé l'existence des ruines de Tin Mêl. Je serais moi-même resté dans l'impossibilité de pénétrer dans la mosquée d'Ibn Toûmert, si mon compagnon algérien, Si Bou Mdièn ben Ziyân, khodja de la commune mixte de Remchi, dont je ne saurais assez louer le zèle et le dévouement, ne m'avait, par l'influence que lui donnaient sur les cheikhs son éducation et son instruction, ménagé avec eux un contact facile et permis, à moi chrétien, d'entrer dans ce lieu sacré, de le photographier et de le mesurer dans tous les sens; j'en suis encore étonné à l'heure actuelle et suis heureux de reconnaître publiquement les services de Si Bou Mdièn.

Notre passage, malheureusement trop rapide, dans ces régions nous a permis d'appliquer sur place plusieurs passages des géographes du moyen âge, mais des villes anciennes comme la *Nefis* des anciens auteurs ont échappé à nos recherches : cette ville a cependant joué un rôle considérable dans l'histoire. Vraisemblablement, ses restes doivent se trouver dans le cours de l'oued du même nom, mais en aval de notre itinéraire.

De Mogador à Casablanca, nous nous sommes proposé notamment deux objectifs spéciaux : l'étude des anciennes villes indigènes, toujours d'après les vieux géographes, et l'étude des vestiges de la domination portugaise.

Il est remarquable que ces derniers sont exclusivement situés sur la côte; avant notre départ pour le Maroc, l'étude, sans doute superficielle, de l'occupation portugaise nous

avait fait croire que celle-ci s'était étendue quelque peu dans l'intérieur. D'autre part, les textes en aljamia publiés par M. Lopes nous donnaient à penser qu'un rapprochement véritable du peuple indigène et du peuple conquérant avait accompagné l'occupation. Nous sommes aujourd'hui convaincu que la première de ces deux propositions contenait une erreur. Les Portugais n'occupèrent effectivement que la côte où ils se fortifièrent sur un certain nombre de points judicieusement choisis : ils ne bâtirent pas à l'intérieur, ils ne firent qu'y prélever des tributs et y faire des razzias. Les documents que nous venons de citer ainsi que ceux qu'il y a plus d'un siècle João de Sousa tira des archives de la *Torre da Tombo* indiquent cependant un contact de l'indigène et de l'Européen infiniment plus grand, par exemple, que celui qu'eurent jamais les Espagnols avec les Musulmans autour de leurs établissements sur la côte méditerranéenne, et, d'autre part, nous avons été frappé du peu de traces qu'a laissé dans la mémoire des indigènes la domination des Portugais. Plusieurs explications, que ce n'est pas ici le lieu de rapporter, peuvent être données de cette apparente contradiction, mais aucune ne me semble entièrement satisfaisante.

Les établissements fondés par les Portugais et dont il reste des vestiges sont de deux sortes : ce sont soit des forts isolés, comme ceux de Mogador ou de Souîra Qdîma, soit des villes fortifiées comme Saffi, Mazagan, Azemmoûr... Les deux premiers, dont les textes font à peine mention, ont été soigneusement étudiés par nous. Les constructions portugaises des trois villes précitées sont considérables et c'est un spectacle imposant; mais les nombreux détails que nous avons recueillis ne se laissent pas facilement résumer et demandent, pour avoir toute leur valeur, à être repris danr le cabinet, concurremment avec l'étude des textes. Nous espérons mener à bonne fin ce travail, dès qu'un prochain voyage nous aura permis de combler un certain nombre de lacunes que l'étude de nos notes nous a révélées.

La lecture sur place des vieux géographes, principalement celle de Léon et de Marmol, nous a permis de retrouver les vestiges de la plupart des villes indigènes qu'ils décrivent. Sernou, décrite seulement par Marmol, a laissé des traces intéressantes : une large enceinte et un *mers*, composé d'innombrables silos, sont encore visibles. Le *Centopozzi* de Léon, auquel Marmol restitue son vrai nom de *Miat bîr oa bîr* existe toujours non loin de la qaçba du puissant caïd Si Aïsa ben 'Omar. El-Medîna, ancienne capitale de la fertile province d'El-Gharbiya, existe toujours aussi, mais réduite à quelques tentes installées dans l'enceinte ruinée de la ville. Ṭîṭ a été l'objet d'une attention spéciale de notre part : cette antique petite cité, qui porte le même nom que Tétouan, subsiste encore et est du reste bien connue, mais combien déchue de sa splendeur d'antan! Ce n'est plus que là, près de Mazagan, que l'on retrouve les Beni Meghâr, que les auteurs placent, au contraire, près de Saffi. La *Soubeït* de nos vieux géographes paraît être derrière le Jbel Lakhdar; nous ne l'avons pas vue. Mais nous avons facilement trouvé Bou-l'Aouan, très connu dans la région, le *Taboulavant* des géographes du XVIIe siècle. C'est un des points les plus intéressants que nous ayions visité et nous l'avons particulièrement étudié.

Nous étions plus curieux de retrouver la *Tamerrakecht* de Léon et de Marmol, qui porte le même nom que la capitale de Yoûcef ben Tâchefin. Après l'avoir cherchée vainement dans les Doukkâla actuels, nous avons trouvé dans les Chaouïa *Tamerrâkchiyet* que nous n'osons cependant identifier sans aucune réserve avec le pays décrit par Léon, parce que la description de celui-ci ne s'y applique pas. Il en est de même pour la *Terga* du même auteur, dont nous avons retrouvé le nom à quelques heures de Tamerrakchiyet. Ces recherches et d'autres encore nous ont permis de nous faire une idée de ce qu'était la célèbre province de Ducale (*Doukkâla*), le plus riche morceau de l'ancienne colonie portugaise sur la côte atlantique.

Parmi les vieilles qaçbas musulmanes que nous avons rencontrées, nous en avons spécialement étudié deux. La qaçba de Ḥmaïddouch, près de l'embouchure de l'oued Tensift, n'est point datée : elle pourrait remonter au xviᵉ siècle, à en juger par le style de son architecture, la tradition locale confirmerait cette date. La deuxième est la qaçba de Bou-l'Aouân, bâtie sur les ruines de l'ancienne ville de ce nom : elle est datée par une inscription du règne de Moulaye Ismâ'îl. L'examen de ces deux monuments a donné lieu à quelques remarques de détail intéressantes. La route de Casablanca à Rabat offre aussi quelques qaçbas dignes de remarque, mais bien connues.

A Rabat, à Méquinez, à Fez, nous avons continué à ramasser des matériaux nombreux en vue d'une étude sur l'architecture marocaine, mais la fin de notre voyage, un peu pressée, a été surtout occupée par des études d'un autre ordre. Nous aurions voulu, à Fez, rechercher quelques manuscrits et étudier les conditions dans lesquelles s'éditent les ouvrages lithographiés que connaissent les orientalistes. Mais pendant notre séjour, qui ne dura que dix journées, toute vie intellectuelle était suspendue à cause des vacances du Moûloûd. Nous dûmes nous borner à tâcher, dans une série de promenades, de nous reconnaître un peu dans la topographie de la ville pour mieux comprendre les descriptions qu'en donnent les anciens auteurs : nous n'osons nous flatter d'avoir apporté à ce sujet autre chose que quelques éclaircissements de détail.

Nous avons mentionné plus haut la difficulté qu'il y a au Maroc à faire de l'épigraphie. Il en est de même pour les recherches qui nécessitent des fouilles. De plus, en ce dernier cas, les moyens pécuniaires nous faisaient défaut. Nous devons cependant indiquer ici que nous avons rapporté un fragment de bas-relief représentant probablement une chasse au faucon : chose singulière, une inscription arabe en

confique, qui semble contemporaine, au dire des experts, du bas-relief, paraît avoir encadré cette scène de chasse. Malheureusement, l'état fragmentaire de l'inscription en rend l'interprétation difficile. Une note spéciale sera établie touchant cette pièce, qui provient de Salé et que nous avons achetée à Rabat à un consul étranger qui cherchait à s'en défaire.

En résumé, les études que nous avons poursuivies en vertu du mandat que nous avait confié M. le Ministre de l'Instruction publique pourront, dès que nous aurons effectué notre supplément de recherches, se grouper en une série de mémoires autour des quatre rubriques suivantes :

1° Étude sur l'architecture musulmane à Merrâkech et dans les autres villes de l'Empire et particulièrement sur l'architecture des mosquées et autres sanctuaires, avec plus de 300 photographies;

2° Mémoire sur Tin Mêl et l'origine des Almohades, avec 50 photographies et un plan de la mosquée d'Ibn Toûmert;

3° Mémoire touchant la domination portugaise et ses vestiges sur la côte atlantique méridionale du Maroc, avec 30 photographies et des plans;

4° Mémoire sur quelques villes anciennes du Maroc, citées par les vieux géographes, et spécialement sur la province de Ducale (*Doukkâla*), avec 20 photographies et des plans.

Mustapha, le 20 septembre 1901.

Edmond Doutté.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

M. Jivanji Jamshedji Modi, savant parsi de Bombay, qui a fait don à notre Bibliothèque d'importants ouvrages de

littérature pehlvie et avestique, vient de publier, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de M. Kharshedji Rustamji Cama, que J. Darmesteter appelait « le Destour laïque », une série de mémoires sous le titre de *The K. R. Cama Memorial volume, essays on iranian subjects,* Bombay, 1270 de Yezdegerd (1900 de J.-C.), in-8°. Ces mémoires, au nombre de trente, sont dus en grande partie aux élèves de M. Cama, tous membres de la Society for the Promotion of Researches into Zoroastrian Religion; six seulement émanent de savants d'Europe ou d'Amérique, parmi lesquels MM. Wilhelm, *Contribution to the critic of the Avesta Text;* W. West, *On the Transliteration of Pahlavi*; Geldner, *Avesta*; Casartelli, *Outre-Tombe, a Zoroastrian Idyll;* W. Jackson, *Some Avestan grammatical Notes*, etc. Parmi les travaux provenant de l'École zoroastrienne de Bombay, on peut citer ceux de : MM. E. S. D. Bharucha, *The Date of Zoroaster,* et *Pâzend and english versions of a chapter of the pahlavi Dînkard;* M. N. Kuka, *Sur les mois parsis;* K. H. Kanga, l'auteur du Dictionnaire de l'Avesta, *King Faridûn and his amulets and charms;* P. K. Motiwala, *The criminal law of ancient Iran;* B. T. Anklesaria, *Les mansions lunaires en iranien;* A. Noshervan, *Sur l'origine du mot Avesta;* M. Kateli, *Sur les mots Âtash et Âdar pour désigner les feux sacrés;* N. B. Desai, *Sur l'année perse* et *Sur l'exclusion des Akhéménides dans les textes pehlvis;* P. Sanjana, *The virtues of a Zoroastrian household* et M. J. J. Modi, plusieurs mémoires intitulés *A new medal of King Behrâm Gour; A passage of the Jâmâspnâmeh relating to plague and famine; The years of the reigns of the later Irânian kings.*

On doit rendre hommage à M. K. R. Cama et à la communauté parsie pour leur zèle et leur activité scientifique et reconnaître que, depuis un demi-siècle, l'étude de leur religion et de leur littérature est en grand progrès.

M. A. Cabaton, ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, vient de publier, sous les auspices de cette École, un volume intitulé *Nouvelles recherches sur les*

Chams (prononcez *Tiames*), Paris, 1901; in-4°. Cette population, qui a fait l'objet de plusieurs études, est le reste d'un ancien peuple qui a eu son heure de prospérité et qui est maintenant dans un tel état de décadence qu'il est destiné à disparaître et à se fondre au milieu des autres populations de l'Indo-Chine. Il paraît résulter des recherches anthropologiques et linguistiques que les Chams sont des Malais venus de Java et ont reçu de l'Inde leur civilisation. M. Cabaton étudie leurs religions, qni sont au nombre de deux : l'islamisme, dont les sectateurs se donnent le nom arabe de *bani açalam*, et un brâhmanisme çivaïte corrompu pratiqué par les Chams de race (*jât*) qui n'ont pas voulu accepter la religion de Mahomet. C'est surtout ce brâhmanisme mélangé à des éléments divers et à des pratiques liturgiques fort curieuses que M. Cabaton fait connaître par des Notices et par la production de textes en langue cham, dont il donne la traduction. L'ouvrage contient aussi des principes de grammaire, de paléographie et des fac-similés d'écriture cham. Il nous paraît juste de rappeler ici que, en 1886, M. Landes avait publié des contes chams et M. E. Aymonier, en 1889, à Saïgon, une *Grammaire de la langue chame.*

Le 5e fascicule de la *Bibliographie des ouvrages arabes, etc.*, de M. Victor Chauvin, professeur à l'Université de Liège, est consacré à la suite des ouvrages publiés en Europe sur les contes des Mille et une Nuits. Ce volume contient notamment les résumés des contes qui se trouvent dans les différentes collections des Mille et une Nuits, dans les Mille et un Jours et les Cent Nuits. Chaque résumé est suivi de l'indication des manuscrits où figure le conte, de l'énumération de tous les textes arabes imprimés, ainsi que toutes les traductions en différentes langues. Celle de Mardrus, actuellement en cours de publication à Paris (*Revue Blanche*), ne figure pas dans le travail de M. Chauvin, étant postérieure à 1889, limite extrême que s'est imposée l'auteur. Remarquons, en passant, que la traduction française de Galland a eu plus

de cent éditions différentes depuis l'année 1810. — (Liège et Leipzig, 1901 ; in-8°).

Le 3° et dernier fascicule du *Diwan aus Centralarabien*, rassemblé, traduit et commenté par Albert SOCIN, vient de paraître; il contient la grammaire, le glossaire et les index. L'ouvrage est actuellement complet en trois parties : la première contient plus de cent poésies arabes avec la transcription, et la seconde est consacrée à la traduction allemande. L'ouvrage entier a été publié depuis la mort de Albert Socin (24 juin 1899), par M. Hans STUMME. Leipzig, 1900-1901; in-4°; prix : 30 marks. Extrait des *Abhandlungen* de l'Académie de Saxe.

La Royal Asiatic Society a créé, en 1900, une filiale à Séoul, capitale de la Corée. Cette nouvelle branche vient de publier le premier volume de ses Mémoires sous le titre de *Transactions of the Korea branch of the Royal Asiatic Society*, vol. I, 1900. A la fin de ce volume se trouvent l'acte constitutif et les règlements.

Indépendamment de ce recueil, il existe un autre journal qui, sous le titre de *The Korea Review*, est édité à Séoul par Homer et Hulbert et paraît tous les mois. Les trois premiers fascicules que nous avons reçus, january, february, march 1901, sont presque tout entiers consacrés à l'histoire ancienne de la Corée.

Le petit volume de M. Walter SKEAT, intitulé *Fables et Folk-Tales* (Cambridge, 1901) est un recueil de récits populaires et de contes d'animaux que l'auteur a recueillis de la bouche des paysans malais au cours d'une exploration scientifique dans la péninsule malaise en 1899, et qu'il a traduits en anglais. On trouve dans ce recueil des réminiscences des fables indiennes.

Une nouvelle publication de M. Estevès PEREIRA : *O Santo martyr Barlaam* contient la traduction portugaise de l'his-

toire du martyre de ce saint, d'après un manuscrit grec du Vatican : M. Pereira établit, dans une Introduction, que ce martyre a eu lieu entre 303 et 312, et que le récit a été très probablement écrit en syriaque vers la fin du IVe siècle. *Barlaam* ne serait, selon lui, que la transcription grecque du syriaque *Barlaha* « fils de Dieu » (*Bar d'Alaha*). On sait que cette étymologie a été contestée.

Le deuxième volume des *Recherches bibliques*, de M. Joseph HALÉVY. E. Leroux, 1901 ; in-8°. (Le premier remonte à 1895.) Ce volume est consacré, comme le précédent, à l'histoire des origines d'après la Genèse et à l'exégèse du texte des Prophètes. Les principaux articles sont : Histoire d'Isaac, — de Jacob, — de Joseph. — l'Émigration juive en Égypte, jusqu'à la fin de l'histoire de Jacob. — Le Deutéronome et la critique moderne. — Le livre de la Loi découvert sous le règne de Josias. — Le poème de Salomon. — L'Élégie de David, le chant de Débora. — L'inscription de Mesha, roi de Moab.

Le collège sacerdotal allemand du Campo Santo vient de fonder à Rome une nouvelle revue semestrielle intitulée *Oriens christianus für die Kunde des Christlichen Orients*, au prix annuel de 20 marks (Rome, E. Loescher, et Leipzig, Harrassowitz; in-4°). Le directeur de cette revue est le Dr Anton Baumstark. Le premier fascicule, qui vient de paraître, contient un texte arabe sur la liturgie catholique en Égypte au VIe siècle, un symbole nestorien en syriaque, de l'année 612, d'autres fragments nestoriens des IVe et Ve siècles, et différents mémoires et comptes rendus, ainsi qu'une bibliographie très détaillée. La récente publication de notre confrère, M. l'abbé J.-B. Chabot sur Michel le Syrien, est citée avec éloge.

É. DROUIN.

Nédromah et les Traras, par René Basset, Paris, Leroux, 1901 (Publications de l'École des lettres d'Alger, tome XXIV).

Le volume dont le titre précède comprend les résultats d'une mission scientifique accomplie par M. Basset au printemps de 1900, et qui avait pour objet l'étude de la région de Nédroma et du pays des Traras, dans l'Ouest de l'Algérie, au point de vue historique, archéologique et hagiographique. M. Basset ne s'est pas contenté de donner un tableau fidèle de l'état actuel du pays; il y a ajouté tout ce que les livres pouvaient lui fournir sur l'histoire de cette région. L'exactitude, la vaste érudition que nous constatons dans tous les écrits de M. Basset ne lui ont pas fait défaut dans la composition de ce livre-ci. Dans son introduction l'auteur fait ressortir l'intérêt d'une étude de cette région, qui a donné naissance à la dynastie des Almohades, et divise son travail en deux parties, dont la première traite de Nédroma, des Koumia et d'autres tribus non Traras, la seconde de la confédération de tribus dite des Traras. Puis il dit quelques mots sur ce qui avait été publié sur cette matière avant lui et qui semble être de bien médiocre importance; sur le culte des saints, qui s'est largement développé dans ce pays; sur la langue des habitants, qui, à la seule exception de la tribu des Bou-Sa'ïd (p. 135), est aujourd'hui l'arabe, mais où l'on trouve des traces nombreuses du berbère qui y était autrefois en usage; enfin sur une influence juive ancienne dont M. Basset a cru découvrir les traces dans quelques noms de tribus et particulièrement dans l'existence du tombeau de Josué, fils de Noun, sur le territoire d'une des tribus Traras.

La première partie commence par la généalogie des Koumia. D'après les recherches de M. Basset, le dialecte parlé autrefois par la confédération des Koumia appartenait au groupe des dialectes du Maghreb central, où domine celui des Zenâta. En effet, les Koumia font partie de la grande division des Berbères appelée les Botr et sont apparentés aux

Zenàta[1]. C'est des Koumia que sortit Abdelmoumen, le fondateur de la dynastie des Almohades et ce sont eux qui lui fournirent ses meilleurs défenseurs. Mais leurs succès mêmes les affaiblirent et donnèrent naissance à l'hégémonie d'une autre branche de la confédération, les Traras, comme autrefois les Koumia avaient supplanté les Setfoura. M. Basset nous apprend que la première mention que nous ayons de la confédération des Traras est du XVI[e] siècle et il ajoute que le nom n'est cité par aucun auteur arabe antérieur à cette date. Je me permets d'appeler son attention sur Bekri, p. ١٤١, 6[2] ترارتة, comp. *Hist. des Berb.*, II, 130, ورنعطرارة (dont la seconde partie paraît bien être طرارة) et Edrîsi, p. ٨٥, 6, où il faut restituer وترار, comme je l'ai proposé dans la note 5 sur la traduction, p. 98. Peut-être les تريير de l'*Hist. des Berb.*, I, 172, sont bien la même tribu. Le changement de nom d'une confédération de tribus par suite du passage de l'hégémonie d'une branche à une autre se rencontre fréquemment. J'en veux citer un exemple en Arabie. La grande confédération de tribus arabes établie au nord-est de la péninsule, s'appelait autrefois *Tay*, et c'est ce nom qui, chez les Syriens et chez les Perses, est devenu celui de tous les Arabes. Aujourd'hui, toutes les tribus de cette confédération s'appellent *Chammar*, d'après le nom d'une tribu qui, dans les premiers siècles de l'Islam, avait encore si peu d'importance que son nom ne figure même pas dans la table généalogique de Wüstenfeld. Sa place serait table 6, l. 17, sous *Zohaïr ibn Tha'laba*.

A Nédroma, dans la grande mosquée, M. Basset fit la découverte d'une inscription en lettres coufiques, qui semble être la plus ancienne de l'Algérie qu'on connaisse jnsqu'ici. Elle date du règne de Yousof ibn Tâchfîn, le fondateur de la

[1] L'auteur du *Qartâs* en fait même une tribu des Zenâta; voir p. ١١٩ et ١٣١ (cité par M. Basset, p. 93, note), Je crois donc que l'assertion de M. Basset (Introd., VII) «quoique Ṣenhadja» est due à une inadvertance, car les Ṣenhâdja sont des Bérânis.

[2] L. 5 : il faut lire كومية, au lieu de كونة.

dynastie des Almoravides, c'est-à-dire de la fin du XI[e] siècle de notre ère. M. Basset en a donné un fac-similé avec transcription et traduction. La plaque de cèdre où elle se trouve a été transportée par ses soins au Musée des Antiquités algériennes, à Alger. M. Barbier de Meynard en a parlé à l'Académie des inscriptions dans la séance du 8 juin 1900. Il y a dans le minaret de cette même mosquée une inscription que M. Basset a copiée et traduite (p. 20 et suiv.). Je ne crois pas que les mots : « ont construit........de leurs fortunes et de leurs âmes. Tout compte (est) à Dieu », rendent exactement le texte arabe. Le sens me paraît être que les habitants ont construit de concert le minaret, les uns en payant les frais, les autres en travaillant. « Et tout (c'est-à-dire ces sacrifices de labeur et d'argent) a été fait dans l'espoir que Dieu le récompensera dans la vie future. » Je signale dans cette inscription les mots صامع et انبنى à ajouter au *Supplément* de Dozy.

Je joins à cette observation deux ou trois conjectures que je soumets à M. Basset. Dans le document, p. 63, n. 2, l. antépén. : je crois qu'il faut lire ولا يسوغ له ان يتعداه ومن يبدل او غير. Il y a plus d'une obscurité dans le texte de l'acte de l'acte publié par M. Basset dans l'appendice V (p. 212 et suiv.).

P. 212, l. 5 de la fin : je propose وجدا ou وجدة *Ouedjda*, au lieu de وجراد.

P. 213, l. 4 : وهم انها. Entre ces deux mots il faut intercaler probablement يزعمون ou يقولون : « ce sont des Arabes de diverses tribus qui disent qu'ils sont des Houwâra ». — L. 5 : après مستقل on doit combler la lacune par بنفسه. La leçon انهار est douteuse, mais je ne pense pas qu'il faille lire انكاد, puisque les اهل انكاد ont déjà été mentionnés l. 1. Comme je crois qu'il faut lire l. 7 : وكانوا يناهزون المُبَيَّسيع, on aura une chance de trouver le nom dans la liste que Wâqidi a donnée (voir Wellhausen, *Muhammed in Medina*, p. 176,

n. 1) de ceux qui prirent part à l'expédition d'Al-Moraysi'. Peut-être faut-il lire انصار. — L. 9, lire اخوة اشقة, comme l. 10 اخوات اشقة «frères germains». — L. 10 : lire وكومية, au lieu de ولومة. — L. 11 : la tribu prépondérante des Trâras était alors (1543) les بنية. Sont-ce les بنوية dont le domicile était Tâza (Basset, p. 81, *H. d. Berb.*, II, 123)? — L. 12 : au lieu de بليت, je propose بقيت. Je n'ose pas hasarder de conjecture sur le mot suivant, qui doit répondre à l'expression du Qoran مرض. — L. 15 : la forme الوصول pour الاصول est très curieuse. — L. antépén. : au lieu de وقبضه, on attend le futur ويقبضه. Je ne comprends pas bien ولذلك يسمي خراج يعني نزلا. Il faut lire peut-être نزيلا et traduire : «et à cause de cela (le cheïkh Talha) fut nommé Kharâdj, c'est-à-dire hôte (des Kharâdj)». — Je traduis les mots suivants : «et Angâd est réduite (d'une tribu considérable) à sept tentes seulement. Il n'y a que Dieu qui dure toujours».

P. 214, l. 3 : je voudrais lire الاخيار : «Dieu les a sauvés (de la perdition), c'est-à-dire quelques hommes de bien d'entre eux». — L. 4 : au lieu de جلاد, il faut bien lire جاه. — L. 6 : la lacune semble devoir être remplie par ومن («et à cause de»). Au lieu de وحقد, il faut bien lire وحفد «rendre de bons services». — L. 8 : probablement ورابعهم الذي بقي; à la fin, لا paraît de trop, mais les mots suivants ne sont pas clairs.

P. 215, l. 5 : lire الفاء فاطر القلائد. — L. 7 : il faut bien lire الوضاية, car l'auteur ajoute qu'elle fut nommée ainsi parce qu'elle prêtait assistance aux ablutions de son père. — L. 10 : probablement اخواله «ses oncles maternels».

M. Basset a enrichi son exposé, non seulement de plusieurs notes instructives, mais encore de cinq appendices. Le premier traite du dialecte berbère de la région et comprend une liste de noms géographiques appartenant au berbère et un glossaire du dialecte des Bou-Sa'îd. Les mots empruntés à l'arabe dans ce vocabulaire ont été marqués d'un

astérisque. Dans quelques cas, on regrette que l'auteur n'y ait pas ajouté le texte, comme dans le cas d'*arbres*, ازور (شجر?); *assiette*, تبسي (turc); *capuchon*, اكلمون; *carotte*, زروديا (زردك?) (pers.), etc. S. v. *chameau*, je lis : « pl. يلغمان de l'ar. لغم ». M. Basset veut dire probablement que les Arabes ont emprunté le mot au berbère sous la forme لغم et que le pl. يلغمان a été tiré de cette forme réempruntée par les Berbères.

Le deuxième appendice a pour sujet les tombeaux des principaux personnages de la Bible, non seulement en Afrique, mais surtout en Syrie et ailleurs. C'est un chapitre très intéressant qui, avec la dernière partie de l'introduction, nous donne un très grand nombre d'exemples de ce fait curieux que le tombeau d'un même saint personnage existe en différents endroits, sans que cette diversité porte atteinte à la dévotion des fidèles.

Le troisième appendice traite l'histoire de la ville d'Arechgoul, qui était autrefois un port important. Sa ruine date de la seconde moitié du XVIe siècle. Le quatrième contient une notice sur le sultan al-Akhal ou Sultan noir qui, selon l'opinion de M. Basset, n'est autre que le sultan mérinide Abou Yakoub Yousof (commencement du XIVe siècle). A propos de ce prince, M. Basset communique une légende curieuse qui pour le fond est identique à un conte en dialecte chelha publié par M. Stumme. J'ai déjà parlé du cinquième appendice. Le volume se termine par un index des noms propres.

Les savants d'Algérie, M. Basset à leur tête, méritent tous nos éloges, toute notre reconnaissance pour l'activité qu'ils déploient dans l'étude de l'histoire, de la géographie, des langues de l'Afrique du Nord. Des monographies comme celles sur Nédroma et les Trâras, dans laquelle l'auteur n'avance rien sans citer ses sources avec une grande précision, doivent être accueillies avec faveur, parce qu'elles répondent aux exigences actuelles de la science.

M. J. DE GOEJE.

Die Reden Gotamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāya *des Pâli-Kanons zum ersten Mal übersetzt* von Karl Eugen Neumann. Zweiter Band, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1900; xv-689 pages, gr. in-8°.

Dans ces 689 pages qui ont paru en cinq livraisons successives, — de même que celles qui forment le premier volume[1], — M. Neumann nous donne la continuation de sa traduction du *Majjhimanikāya*, qui est, comme on sait, la deuxième section du Sutta-Piṭaka pâli et compte dans son ensemble cent cinquante-deux textes qualifiés *Sutta* ou *Suttanta*. Nous avons ici la partie qui porte, dans la compilation, le titre de « deuxième cinquantaine » ou « cinquante intermédiaires » (Majjhima-paññāsa). Les textes qui la composent vont du numéro 51 au numéro 100. M. Neumann a donc achevé les deux tiers de son grand travail.

Dans la *Vorrede* mise en tête du volume, le savant traducteur exprime les idées suivantes : la division tripartite du canon bouddhique est relativement moderne; il n'y eut à l'origine qu'un seul Piṭaka, le Sutta-Piṭaka, qui comprenait la doctrine et la discipline (le Sutta et le Vinaya) réunies et formant un tout indivisible. Le Vinaya s'y trouve dans sa simplicité originelle, non encore altéré par les formalités et les complications inventées par la suite. C'est à cette période de pureté primitive que correspondraient les discours dont se compose la compilation du Majjhimanikāya; c'est là surtout qu'on trouve l'expression de la pensée du Buddha. Ce n'est pourtant pas à dire que la légende n'y soit représentée et qu'il ne s'y trouve aucune trace des idées ou des systèmes antérieurs, car le Buddha ne s'est pas mis en opposition ouverte et déclarée avec ses prédécesseurs, et il a pu leur faire des emprunts plus ou moins conscients; ce n'est pas non plus qu'il ne s'y rencontre des affirmations qui ne sont pas de lui

[1] Voir le compte rendu qui en a été donné dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1898, pages 355-357.

et que ses disciples y auraient introduites; elles ont pu facilement s'y glisser à cause des variations auxquelles est exposé un enseignement se transmettant de génération en génération par la tradition orale, et M. Neumann signale à l'attention du lecteur plusieurs des « discours » où ces particularités peuvent être constatées. Il n'en a pas moins confiance dans l'authenticité générale des textes dont il nous offre la traduction. Mais il ressort de son exposé que ces discours ne sont pas exempts d'alliage et que, pour y saisir la parole du Buddha (le Buddhavacanam), il y a un triage à faire, triage qui peut quelquefois causer de l'embarras.

En terminant, M. Neumann insiste sur la solidité de l'œuvre de Gotama et sur l'influence qu'elle a continué d'exercer dans l'Inde et hors de l'Inde. Il compte que cette influence se fera sentir même en Europe, mais sur ce point il ne paraît plus avoir la confiance qu'il a exprimée antérieurement. Au représentant du Siam à Berlin, qui lui demandait si l'influence du Bouddhisme se faisait vraiment sentir en Europe, il répondit qu'il n'en avait pas remarqué de signes bien évidents. « Oh! repartit le Siamois, nous avons le temps; encore cinq mille ans! » En effet, si le Bouddhisme doit envahir l'Europe, ce ne sera pas de sitôt.

M. Neumann prévient ses lecteurs qu'il s'est attaché à rendre le texte simplement et complètement, sans y ajouter ou en retrancher un *iota*, de manière à lui donner une reproduction aussi exacte que possible de l'original. Son travail justifie cette prétention. Du reste, nous avons déjà signalé, tant à propos du premier volume de la présente publication que des autres traductions de M. Neumann, ce souci scrupuleux de l'exactitude. Le lecteur a vraiment sous les yeux un calque du texte pâli.

Fidèle aux principes de traduction qu'il a adoptés et suivis rigoureusement, M. Neumann ne met dans sa traduction aucun terme indien. Sauf les noms propres qu'il transcrit dans leur forme originelle, il a un équivalent allemand pour toute expression technique. Même le mot Buddha (que le savant

traducteur reproduit, comme tous les autres substantifs au nominatif, *Buddho*) ne se rencontre pas dans ce volume, si ce n'est dans le titre (*Gotamo Buddho*), car il faut bien que le vocable Buddha se rencontre quelque part dans un volume de plusieurs centaines de pages traitant du Bouddhisme; partout ailleurs il est rendu par l'expression « der Erwachte » (l'éveillé). Je ne répéterai pas ce que j'ai déjà dit au sujet de ce système de traduction à outrance, je persiste à croire qu'il y a là de l'exagération.

Cette exclusion des termes indiens est d'autant plus singulière que dans les notes peu nombreuses, mais fournissant des explications et des rapprochements variés, on trouve avec des rapprochements intéressants des observations relatives aux variantes du texte et des citations souvent assez étendues en sanscrit. Évidemment ces notes ne s'adressent pas aux mêmes lecteurs que la traduction; celle-ci est faite pour la satisfaction du grand public, les notes sont destinées aux savants. C'est aussi pour les savants que M. Neumann, comme il l'avait fait pour le premier volume, indique en marge le commencement des pages du texte d'après l'édition de V. Tenckner jusqu'au 76ᵉ discours, d'après celle du roi de Siam à partir du 77ᵉ, de manière que l'on peut aisément recourir au texte si on le désire. Enfin, c'est dans l'intérêt de tous les lecteurs, quels qu'ils soient, pour leur faciliter les recherches et les mettre en état d'étudier cette vaste compilation que douze index différents n'occupant pas moins de trente pages (656-685) fournissent des renseignements aussi variés qu'abondants. Ces index sont, à quelques différences près, classés et distribués comme ceux du premier volume.

Ce second volume est, comme son aîné, d'une exécution matérielle très satisfaisante, imprimé en caractères clairs et nets qui attirent l'œil et invitent à la lecture. C'est presque une édition de luxe.

L. Feer.

Histoire de la littérature juive, d'après G. Karpelès, par M. Isaac Bloch, grand rabbin de Nancy, et Émile Lévy, grand rabbin de Bayonne. — Paris, chez E. Leroux, 1901, iv-683 pages, in-8° (prix : 12 francs).

Quel vaste sujet! Comment, dans un seul volume, — si nombreuses qu'en soient les pages, — donner une histoire complète et systématique de la littérature juive, sans se laisser effrayer ni par l'étendue du temps, comprenant un espace de plus de trois mille ans, ni par la variété des sujets traités? Le croirait-on? On ne s'en douterait pas, si le compte n'avait pas été établi : « les écrits juifs, y compris ceux que les fouilles pratiquées dans l'héritage littéraire du passé ont mis au jour dans ces cinquante dernières années, sont au nombre de plus de 27,000 » (p. 9). C'est qu'il ne s'agit pas seulement de la littérature biblique ni de la littérature hébraïque proprement dite, mais de tous les écrits des Juifs, ou les concernant, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Cette littérature s'exprime « dans les langues les plus variées et les plus répandues; les principales sont : l'hébreu d'abord, puis l'araméen, le grec, l'arabe, l'espagnol, l'italien, l'allemand, l'anglais, le français. Dans cet emploi de tant de langues et dans ce contact avec tant de littératures, gît une des principales difficultés d'une exposition systématique de la littérature juive. Une telle histoire, pour procéder scientifiquement, doit tenir compte de toutes les œuvres écrites par des Juifs, et où se reflètent la conception juive du monde et de la vie, l'art et la culture juifs, la pensée et le sentiment juifs. Elle ne doit pas craindre de s'annexer des domaines étrangers, en apparence très éloignés, mais dont les productions ont influé sur le développement de cette littérature.

« Une autre difficulté de cette étude provient de ce que la littérature juive a créé des genres particuliers, pour lesquels il n'existe pas de terminologie dans la langue scientifique, et dont il est presque impossible d'expliquer le caractère, autrement que par des comparaisons et des analogies. — En

troisième lieu, il faut remarquer que la littérature juive a été longtemps négligée et méconnue. Il n'y a pas plus de cinquante ans qu'elle est entrée dans l'orbite de la science, et qu'elle a commencé à être étudiée par la critique littéraire et historique. Aussi, malgré le zèle et le succès des chercheurs, bien des parties sont encore plongées dans une profonde obscurité : on ne peut les aborder qu'avec une extrême prudence » (p. 3).

En présence de cet amoncellement considérable de matériaux, il a fallu procéder avec méthode, par coupes réglées, divisées en six périodes. A défaut d'analyse, — car on ne saurait ici résumer un résumé, ou condenser une synthèse, — indiquons du moins les cadres entre lesquels se sont mûs les auteurs du livre annoncé. Ce sont, après l'Introduction générale sur l'universalité de la littérature juive et sa récente entrée dans l'histoire littéraire, les divisions suivantes : la 1re période vise la littérature biblique, en y comprenant les prolégomènes exégétiques, pour expliquer tour à tour : A, les livres historiques de la Bible; B, la poésie de la Bible; C, la littérature prophétique, avant de traiter, dans un chapitre spécial, de la formation du Canon. — La 2e période, embrassant la littérature alexandrine, consacre le livre I à l'historique de l'interprétation de la Bible, et le livre II aux Apocryphes. — La 3e période étudie la littérature talmudique, non seulement dans ses rédacteurs, mais aussi dans ses succédanés, le Midrasch, le Targoum, la Kabbale, la Massora. — La 4e période fait connaître la littérature juive hispano-arabe, donnant les commencements de la poésie néo-hébraïque et de la science juive; à quoi se rattachent les Caraïtes et les Rabbanites, puis l'école française de Raschi et des glossateurs appelés *Tossafistes*. — La 5e période, intitulée littérature rabbinique, raconte : A, la lutte entre la philosophie et la tradition; B, quels épigones juifs ont illustré cette littérature. — Enfin, la 6e période expose les théories des temps modernes, sous l'influence de Mendelssohn, dit comment la science du Judaïsme s'est développée de nos jours, d'où « il

ressort que la littérature juive contemporaine, modeste dans ses débuts et déjà riche par ses productions, est destinée à éclairer toutes les directions et à élucider les plus graves questions du Judaïsme historique» (p. 617).

Voilà de quoi satisfaire «les esprits curieux de suivre le mouvement de la pensée dans une des fractions de l'humanité qui ne le cède à aucune autre, en force créatrice, en puissante originalité, en grandeur morale», selon la définition de M. le grand rabbin Zadoc-Kahn, dans la lettre aux auteurs qui est publiée en tête du volume, à titre de Préface. — Et ce n'est pas trop si, pour simplifier les recherches, le lecteur peut consulter trois *Indices* alphabétiques de l'ouvrage : 1° l'index des noms d'auteurs, 2° celui des noms d'ouvrages, 3° l'index des autres noms (surtout géographiques).

Aux quelques *errata* relevés par les auteurs (p. 625), qu'il nous soit permis de joindre des additions. Ainsi, après avoir cité la *Grammaire hébraïque* de M. le grand rabbin Klein, les auteurs citent celle de M. *Élie* Lambert; corrigez : de M. Mayer Lyon Lambert, grand-rabbin de Metz, publiée en 1818 et 1861, puis refaite de nouveau par son petit-fils. Au même titre, une mention est au moins due à la *Grammaire hébraïque* en allemand du docteur J.-M. Rabbinowicz, traduite en français par J. Clément-Mullet, en 2 volumes, 1862-1864. Et comment se fait-il que le nom même de Gesenius, dont la Grammaire dans le cours du XIXe siècle a eu jusqu'à 36 éditions, ne soit pas seulement mentionné, aussi bien que nous trouvons celui des Buxtorf, ou d'un Rodonachi (lisez : Rodocanachi)?

Autre remarque : au lieu d'attribuer à l'orientaliste S. Munk des études sur Crescas et sur Spinoza, pourquoi les auteurs n'ont-ils pas dit un mot de son édition arabe et de sa traduction du *Moré* de Maïmonide, à propos des études contemporaines de philosophie religieuse, ou mieux encore dans le chapitre entier consacré à Maïmonide?

Cependant, le fait même d'avoir bien peu à souhaiter pour parachever un abrégé aussi considérable que remarquable,

de désirer à peine des additions de quelques noms ou titres épars, n'est-ce pas attester hautement la valeur de l'ensemble, l'excellence du plan général? C'est, sans hésiter à le constater directement, le plus bel éloge à adresser aux auteurs.

Moïse SCHWAB.

THE JOURNEY OF WILLIAM OF RUBRUCK to the eastern parts of the world (1253-1255), as narrated by himself..., translated and edited by William WOODVILLE ROCKHILL. — London, 1900, LVI-304 pages, in-8° (Issued by the Hakluyt Society).

M. Rockhill, qui a pris une part importante à l'exploration de l'Asie centrale dans les dernières années du siècle qui vient de finir, n'oublie pas ses devanciers, ceux qui, au XIII° siècle, montrèrent le chemin aux voyageurs futurs. Il est vrai que le volume qu'il vient de leur consacrer ne dérive pas de sa seule initiative; mais il s'est prêté avec empressement au désir de la Société anglaise Hakluyt «fondée en 1846 pour l'impression de voyages rares ou inédits» et appelée ainsi en mémoire de Richard Hakluyt, le premier qui commença à faire connaître (en 1630) la relation de Rubruquis. Après la mort de Henri Yule, que ses travaux antérieurs semblaient désigner pour l'accomplissement de cette tâche, nul n'était plus compétent que M. Rockhill, qui joignait aux connaissances acquises *de visu*, par une expérience prolongée, une étude approfondie et une lecture assidue des ouvrages écrits dans les langues des pays dont il avait à s'occuper. On peut juger, par la liste des ouvrages qu'il a consultés et dont l'énumération n'occupe pas moins de dix pages (XLVII-LVI), avec quelle conscience et quelle science il a composé son livre.

Il a mis en tête une *Introduction* qui remplit trente-quatre pages et qu'il caractérise ainsi dans une courte *Préface* de trois pages (X-XII) : «On ne s'est pas proposé de donner

en détail l'histoire des premières relations entre l'Europe occidentale et l'Empire mongol, sujet traité avec autant de soin que de clarté par d'éminents auteurs tels que Abel Rémusat, d'Ohsson, Henry Howorth, Cahun et autres. Le but de l'éditeur a été simplement de donner une idée de la connaissance que l'Europe occidentale avait concernant les Mongols jusqu'au temps du voyage de frère Guillaume et de montrer les sources d'information dont ce voyageur a pu profiter et dont il a vraisemblablement tiré partie pour la préparation de son voyage. » Il donne aussi sur son héros et les autres personnages qui ont pris part aux voyages exécutés à cette époque, sur leur origine, sur ce que l'on sait de leur vie, sur leurs relations, la destinée de leur œuvre et de leurs écrits, les renseignements plus ou moins complets qu'il a été possible de recueillir.

L'envoyé de saint Louis, dont le nom, diversement orthographié, est « William of Rubruck » ou « frère Guillaume » dans le livre de M. Rockhill, avait eu, comme chacun sait, un prédécesseur, envoyé du pape Innocent IV, dont M. Rockhill donne le nom sous la forme italienne « Piano de Carpine » et aussi sous celle de « frère Jean ». Nous l'appelons ordinairement Jean du Plan Carpin (je ne puis ici discuter ces noms). Ces deux voyageurs, qui ont pu se rencontrer dans le court intervalle qui sépare leurs expéditions respectives, avaient une mission analogue, une même destination, et suivirent à peu près le même itinéraire. Ils sont, pour ainsi dire, inséparables; aussi M. Rockhill donne-t-il la traduction du voyage de « frère Jean » d'après sa propre relation écrite (p. 1-22) et d'après le récit oral de Benoît de Pologne qui accompagnait « frère Jean » (p. 33-37). Cette traduction est faite sur le texte publié en 1838 par d'Avezac pour la Société de géographie de Paris; elle comprend le dernier chapitre de l'*Histoire mongolienne* (moins le paragraphe final et l'épilogue) et l'*Appendice* à l'édition d'Avezac (qui est le récit de Benoît). M. Rockhill indique, au cours de sa traduction, les pages du volume de d'Avezac.

La traduction de l'*Itinerarium* de « frère Guillaume » vient ensuite (p. 40-382); elle est faite sur le texte publié, en 1839, par Francisque Michel et Thomas Wright; mais le traducteur n'a pas négligé les manuscrits connus dont « aucun, dit-il, n'offre des variantes importantes » (p. XLIII). Ces traductions sont enrichies de notes nombreuses, variées et savantes.

L'ouvrage se termine par un index très complet (p. 282-304). Une carte de l'Asie très nette, renfermée dans une poche, donne l'itinéraire des deux voyageurs, tracé par une ligne rouge, pointillée pour « frère Jean », continue pour « frère Guillaume ». Les étapes du voyage de celui-ci sont notées minutieusement (pages XLV-XLVI), pour l'aller, depuis son départ de Constantinople (7 mai 1253) jusqu'à son arrivée à Karakorum, qu'il atteignit le 5 avril 1254; pour le retour, départ de Karakorum, qu'il quitta le 18 août de la même année, jusqu'à Tripoli de Syrie, où il arriva le 15 août 1255.

L. FEER.

L'Imprimerie du Journal turc l'*Iḳdam*, à Constantinople, qui a déjà publié bon nombre d'ouvrages importants sur la littérature ottomane, fait paraître actuellement une belle édition du *Dictionnaire turc* de SAMY BEY, due aux soins d'Ahmed Djevdet. Deux fascicules ont déjà paru, formant environ la moitié de l'ouvrage. Il sera rendu compte, en son temps, de cette publication, qui doit être considérée comme un service éminent rendu aux études orientales [B. M.].

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1902.

LA LÉGENDE DE RAMINIA

D'APRÈS

UN MANUSCRIT ARABICO-MALGACHE

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR

M. GABRIEL FERRAND.

Le numéro 13 du fonds madécasse de la Bibliothèque nationale[1] est une copie, en décalque, de quatre manuscrits arabico-malgaches[2].

Le premier, que j'appellerai manuscrit A, de 205 × 174, de 12 à 16 lignes à la page, va du folio 1 au folio 17 inclusivement, et comprend :

1° L'histoire du clan des Kazimambo (du fol. 1 au fol. 2, l. 9);

[1] Ce manuscrit a été inexactement catalogué : *Fac-similés de quelques manuscrits madécasses contenant des prières, des talismans, des formules magiques, etc.*, rapportés par M. Rolland en 1889. Il contient 41 feuillets.

[2] Manuscrits malgaches écrits en caractères arabes.

2° L'histoire du clan des Anakara (du fol. 2, l. 10, au fol. 3, l. 6);

3° L'histoire du clan des AndrianTsimeto (du fol. 3, l. 7, au fol. 7, l. 13);

4° L'histoire des ZafindRaminia (du fol. 7, l. 13, au fol. 11, l. 4);

5° Des prières, charmes et invocations magiques (du fol. 11, l. 5, au fol. 16, l. 4);

6° Histoire de la Mekke, chapitre des montagnes (fol. 16, de la ligne 5 à la ligne 10);

7° Invocations contre les *jiny*[1] et moyens de s'en préserver (du fol. 16, l. 11, au fol. 17, l. 5. Suit une figure cabalistique pour chasser les *jiny*).

Le manuscrit B, du folio 18 au folio 22 inclusivement, de 200/215 × 170/177, de 10 à 11 lignes à la page, contient des charmes et invocations magiques[2].

Le manuscrit C, du folio 23 au folio 34 inclusive-

[1] Esprits, génies, de l'arabe جنّ.

[2] Le manuscrit B se termine par une formule analogue à la finale du manuscrit C : اَلِكِتَابُ مَكَتُوْبُ يَا اللّٰهُ اَمِنِيْ فِيْ بِلَدِ اِمَطَطَعَا دَرِنَ مَفِيْنُعْ اِوَطَامَشِيْ يَهٗ رَلَرَمِيْكُوْ كَطِيْبُ رَيْنِيْ *Alikitsabo makatsobo ia Alaho aminy ! fy bilady iMatatana darina mavino iVatomaşy zaho Ralaramiko Katibo rainy* « Ce livre a été écrit — ô Dieu ! amen — au pays de Matatana (Matitanana), dans notre maison, au village de Vatomaşy (Vatomasina), par moi, Ralaramiko, *Katibo* père ». *Mavino* est évidemment pour l'arabe ضيع *dhia'* « village ». *Katibo*, de l'arabe كاتب *kâteb* « écrivain », est le titre le plus élevé des sorciers du sud-est. Les *katibo* sont les historiographes de la tribu dont les annales sont écrites en caractères arabes.

ment, de 200×290, de 12 à 14 lignes à la page, est publié plus loin en texte arabico-malgache, transcription et traduction.

Le manuscrit D, du folio 35 au folio 41 et dernier, de 200×300, de 11 à 15 lignes à la page, comprend :

1° Une histoire de Raminia (fol. 35, de la ligne 1 à la ligne 13). Au bas de la page, séparée par un trait du texte précédent, une invocation de deux lignes commençant par بسم الله ;

2° Les folios 36 et 37 contiennent des invocations magiques ;

3° Autre histoire de Raminia (fol. 38, de la ligne 1 à la ligne 6) ;

4° Histoire de la guerre de ʿAli contre RaMorahaba-de-l'Ouest (du fol. 38, l. 7, à la fin du fol. 39) ; le folio 40 contient des invocations magiques et le folio 41 et dernier, des figures cabalistiques.

L'alphabet arabe a subi quelques modifications phonétiques et graphiques pour transcrire certaines consonnances malgaches. Je vais les rappeler brièvement[1] :

[1] Dans mes *Notes sur la transcription arabico-malgache d'après les manuscrits antaimorona* (*Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, t. XII, p. 141-175, 1902), j'ai indiqué, d'après des lectures certaines confirmées par plusieurs manuscrits, les principales modifications phonétiques et graphiques subies par les lettres arabes. Ces notes seront complétées dans une étude plus étendue de la littérature des tribus musulmanes.

ت se prononce généralement *ts* et quelquefois *s*[1];

ث, que remplace le ت, n'a été conservé que dans les mots arabes passés en malgache;

ج se prononce *z* ou *j* (*dz*)[2];

ص, qui s'écrit ڝ pour le différencier du ض, se prononce *s*, comme dans *savoir, ainsi;*

ض se prononce *d* dans les mots arabes passés en malgache, et *v* dans la transcription des mots malgaches : رَضَلَرِوُ *RaValarivo* « le (Seigneur) qui possède mille (*arivo*) parcs (*vala*) à bœufs »;

ع se prononce quelquefois *a* et généralement *n*;

غ, comme *g* dur dans *gale; ng* dans *ongle*, ou *k;*

ط, qui s'écrit ط̣, se prononce *t* et remplace le ت devenu *ts;*

ظ se prononce *d* ou *z;*

ق se prononce *k;*

و se prononce *ou* et *v;*

[1] Le ت, dans les mots arabes passés en malgache, se prononce *ts* ou *t*. On lit indifféremment كِتَابُ *kitabo* ou *kitsabo;* مَكَتُوبُ *makatobo* ou *makatsobo*. Les Anakara prononcent même *kisabo, makasobo.*

[2] L'alphabet latin usité à Madagascar a été introduit par les missionnaires anglais de la Société de Londres, qui ont ouvert la première école européenne à Tananarive vers 1820. Les lettres *c, q, u, w* et *x* n'existent pas en malgache; *o* se prononce *ou*, et *j*, *dz;* *i* final s'écrit *y*. Nous avons indiqué la chuintante par *ṣ*.

ي, *i* ou *z*.

ا, ب, د qui s'écrit دِ, ذ, ر, ز, س, ش, ف, ك, ل, م, ن et ه se prononcent comme en arabe.

Le *p* malgache se transcrit indifféremment par ڤّ, ڤّ, ڤَّ, ڤٌّ ou ڤِّ; les doubles consonnes *tr* et *dr*, par رَ, رُ, رِ, رِّ, رّ, رَّ, رّ.

L'absence de règles de transcription du malgache en caractères arabes qui est, pour ainsi dire, la caractéristique des textes arabico-malgaches, rend la lecture de ces documents toujours malaisée et souvent incertaine. La conjonction *dia*, par exemple, est transcrite dans le manuscrit C de six façons différentes : دِاَ, دِيَ, دِيَ, دِيًا, دِوَ et دِوَّ. Je n'avais pas relevé encore de transcription aussi inattendue de la voyelle finale *a* par وَّ. *Hoy*, dont l'orthographe la plus usitée est هُيْ, est écrit هُيِ (fol. 27, l. 10). *Roy*, dont la forme régulière est رُيْ, est, au contraire, écrit رُوِّ (fol. 26, l. 6).

Le nom *Vazimba*, mentionné trois fois dans un passage de quatre lignes, a trois orthographes différentes :

وَاَيِيْبَ fol. 33, l. 12,

وُيابَ fol. 34, l. 1,

وَاَيابَ fol. 34, l. 2.

Les cas de ا muet dans le corps ou à la fin d'un mot sont très usités. Exemples :

رَمَانِيَ *Raminia;*

نِيَارِنَا *niariny,* il se releva;

اَهَا *aho,* je, moi;

اَبَانَعِ *am-binany,* à l'embouchure;

اَنَا *any,* à.

La finale mobile *ka* devient *ky* dans le texte arabico-malgache. Exemples :

مَشِيَكِ *maşiaky* pour *maşiaka;*

نِوَيَكِ *nivoaky* pour *nivoaka;*

وَهُوَكِ *vahoaky* pour *vahoaka;*

طَوَرِكِ *TaiVandriky* pour *TaiVandrika.*

Le manuscrit C, dont le décalque a été fait avec soin, me paraît remonter seulement à la fin du XIXe siècle. RaValarivo, qui habitait le chef-lieu de l'ancienne province de Mananjary, soumise par le Gouvernement de l'Imerina vers 1850, a été en relations avec les fonctionnaires et les commerçants venus de Tananarive. Son dialecte maternel, l'antambahoaka, s'est accru par ces fréquentations d'expressions merina, rarement usitées dans la langue des tribus de la côte sud-orientale. Les conjonctions fré-

quemment répétées *ary*, *dia* et *ary dia* sont plus merina que provinciales. *Ary dia nandeha Raminia* est une construction élégante que nous trouvons souvent dans le manuscrit C et qui est peu commune en antambahoaka ou en antaimorona. L'emploi de la particule *no* dans : *ny raha no siny* est aussi plus particulièrement merina. En l'absence de tout renseignement sur l'original du manuscrit C et les circonstances dans lesquelles il a été copié, ces constatations permettent de croire à une rédaction récente. L'écriture en est très moderne, semblable à celle des textes contemporains, et entièrement différente de celle des manuscrits 7 et 8 du fonds madécasse, qui sont antérieurs à 1750[1].

Le texte porte, d'autre part, la marque très nette des dialectes sud-orientaux :

1° Permutation du *d* et de *r* merina en *l*. Exemples :

limy pour *dimy*, cinq;
laha pour *raha*, lorsque.

2° Emploi de la chuintante au lieu de la sifflante merina. Exemples :

*mi*ṣ*y* pour *misy*, il y a;
*ma*ṣ*iaka* pour *masiaka*, méchant;
*la*ṣ*a* pour *lasa*, il partit;
ṣ*olimo* pour *solimo*, musulman;
ṣ*aina* pour *saina*, pavillon.

[1] Sur l'un de ces manuscrits (n° 7), dit M. E. Jacquet dans ses *Mélanges malays, javanais et polynésiens* (n° III, *Journal asiatique*, février 1833, p. 100), un Européen a tracé en surcharge quelques

3° Suppression de la finale mobile merina *na*. Exemples :

tao pour *taona*, année;
laka pour *lakana*, pirogue;
hara pour *harana*, corail.

4° Changement de la finale mobile merina *tra* en *tsy*. Exemple :

fahefatsy pour *fahefatra*, le quatrième.

5° Énumération de la dizaine avant l'unité. Exemples :

folo limy ambiny (litt. : dix et cinq en plus), au lieu du merina *dimy ambiny folo* (litt. : cinq et dix en plus), quinze;
folo roy ambiny (litt. : dix et deux en plus), au lieu du merina *roa ambiny folo* (litt. : deux et dix en plus), douze.

Le texte arabico-malgache resterait inintelligible en ce qui concerne le voyage de retour de Raminia à la Mekke, son second voyage à Madagascar, la fuite de AndriandRakovatsy et la poursuite de Raminia, si la légende rapportée par Flacourt ne venait combler les lacunes du manuscrit C. RaValarivo a résumé

essais de transcription et de traduction (latine) d'une écriture presque illisible et qui paraît appartenir à l'époque de 1650. — Le manuscrit 8, d'après une note manuscrite annexe, datée du 24 mai 1793 et rédigée par M. Langlès, sous-garde interprète (*sic*) des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale, aurait été apporté en France vers 1742.

ces faits de façon si concise et si peu claire qu'il eût été difficile de suivre son récit sans l'aide d'une version plus détaillée. La traduction de plusieurs phrases est cependant encore très incertaine. J'ai ponctué la transcription pour atténuer les difficultés de lecture du texte.

Le manuscrit C est une importante contribution à l'histoire légendaire des tribus musulmanes de la côte sud-orientale et de l'Imerina. Flacourt[1] a rapporté une partie des faits relatés dans ce document indigène; M. Grandidier[2] les mentionne brièvement, en partie également, d'après un récit que lui en fit l'écrivain lui-même du manuscrit C, pendant son passage à Mananjary en 1870. Ces deux historiens de Madagascar ne semblent pas avoir connu la légende entière telle que l'a transcrite RaValarivo. Le voyage de Raminia de la Mekke à la côte Est de la grande île africaine, ses escales, les péripéties de la traversée, le nombre des clans qui l'accompagnaient, son retour définitif à la Mekke après un deuxième voyage de la ville sainte de l'Islam à Madagascar, l'usurpation de son frère AndriandRakovatsy, nous étaient déjà connus par la légende de Flacourt. J'ai publié les traditions historiques des tribus et clans ZafindRaminia, Antambahoaka, Onjatsy, Antaiony,

[1] *Relation de la grande isle Madagascar*, Paris, 1661, chap. XVI, p. 48-52.

[2] *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. L'origine des Malgaches*, Paris, 1901, in-4°, p. 123, notule *b*.

ZafiKazimambo, AntaiVandrika et Sahatavy[1], qui donnent des renseignements à peu près identiques à ceux que contiennent les onze premiers feuillets du texte arabico-malgache suivant. La partie du récit que je crois encore inédite et inconnue, est malheureusement très courte, huit lignes seulement, de la fin du folio 33, l. 9, à la ligne 3 du folio 34 : AndriandRakovatsy fuyant devant son frère aîné Raminia, dont il redoute la colère pour l'avoir supplanté pendant son absence, atteint l'Imerina et épouse une femme Vazimba[2].

Le dialecte et les coutumes des Merina modernes présentent des traces nombreuses d'influence arabe. Les noms des mois et des jours, les termes du *Sikidy*[3], pour ne citer que ceux-là, ont été empruntés à la langue et la géomancie arabes[4]. Nous n'avions encore aucune indication sur les circonstances qui avaient mis en contact les musulmans de la côte Est et les peuplades du haut plateau; le contact ne nous était connu que par ses conséquences : le manuscrit C comble cette lacune. Le cadre restreint de cette note ne permet pas de discuter le texte arabico-malgache au point de vue historique et chronologique. Je n'en retiendrai que ce fait, dont l'authen-

[1] *Les Musulmans à Madagascar et aux Iles Comores*, Paris, 1893, in-8°, 2e partie, p. 1-82.

[2] Les Vazimba sont les anciens habitants du plateau central et peut-être les autochtones de cette partie de l'île.

[3] Science de la divination de l'avenir.

[4] Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, 1re partie, Paris, 1901, p. 73-100; 2e partie, p. 91-99.

ticité ne peut être mise en doute : l'immigration en Imerina d'une famille ou d'un groupe de musulmans qui ont introduit le *Sikidy* et sa terminologie arabe[1], et un nombre relativement considérable de mots arabes usuels[2]. Aucun texte indigène n'avait encore mentionné expressément l'exode en Imerina de parents, compagnons ou descendants de Räminia. Les quelques lignes consacrées dans le manuscrit C à cet important événement fournissent donc une contribution précieuse à l'étude de l'histoire ancienne des tribus musulmanes de la côte orientale et des clans du plateau central.

Raminia, le héros des légendes musulmanes malgaches, à la descendance duquel prétendent presque toutes les tribus islamisées du sud-est, est généralement indiqué comme chef mekkois et allié au Prophète, qui lui aurait donné en mariage sa fille Fatima. « Je crois, dit M. Grandidier, que le nom de Raminia est une contraction de Ra-Imâm, simple titre signifiant le seigneur Imâm, le chef[3]. » Cette étymologie ne me paraît pas acceptable. Les noms arabes mentionnés dans les textes arabico-malgaches ont toujours été transcrits avec une fidélité remarquable. On en jugera par la liste généalogique et la phrase finale du manuscrit C. La règle de grammaire malgache, d'après laquelle toute consonne doit être

[1] Le *Sikidy* n'est autre que le علم الرمل légèrement modifié.

[2] On en trouvera la liste dans la troisième partie de mes *Musulmans à Madagascar*, Paris, 1902, p. 41-61.

[3] *Loc. cit.*, p. 123, dernier paragraphe de la note 2.

suivie de sa voyelle, leur a été appliquée; et c'est presque la seule modification qu'ils aient subie.

داود est devenu رَدَڤُضَ *RaDavoda*[1];

سليمان est devenu رَسُلَيْمَنَ *RaSolaimana;*

يوسف est devenu رَزُوسُفَ *RaZosofa;*

ابراهيم est devenu رَبُرُهِيمَ *RaBorohima*[2];

مريم est devenu مَرِيَامُ *Mariamo.*

Le manuscrit 7 du fonds madécasse de la Bibliothèque nationale contient les noms suivants[3] :

رَبُوبَكِرِ *RaBobakiry*, Abou Bekr;

رَعُمَرَ *RaOmara*, 'Omar;

رَعُسَمَانَ *RaOsamana*, 'Othmân;

رَعَلِيْ *RaAly*, 'Ali;

رَلَحَسَنَ *RalaHasana*[4], H'asan;

رَلُحُسَيْنِ *RaloHosainy*, H'oseïn;

رَجُبُرَيْلُ *RaJoborailo*, Djebrîl.

[1] *Ra* est la particule nobiliaire des noms propres. Le و de l'arabe داود, prononcé *v* par les Malgaches, a été transcrit en arabico-malgache par un ڤ, qui se prononce également *v*.

[2] Les noms arabes commençant par un ا perdent cette initiale, qui se confond avec la finale de la particule *ra*.

[3] Fol. 60 v° et 61 r°. Ce manuscrit est paginé à la française, de gauche à droite.

[4] رَلَحَسَنَ et رَلُحُسَيْنِ sont deux rares exemples de noms propres arabes passés en malgache augmentés de l'article ال.

Le texte arabe avec traduction arabico-malgache interlinéaire du manuscrit 8 du même fonds[1], commence ainsi :

قَالَ عَلِى اِبْنِ طَلِبِ [2]

traduit par

نِيُتِ رَعَلِيْ يَنَكَ طَلِبِ

niontsy RaAly zanaka Taliby « 'Ali fils de Ṭâleb dit[3] ».

Enfin les noms communs suivants, extraits des différents textes du manuscrit 13 :

بَابًا *babo*, chapitre;

كَلَم *kalamo*, parole;

اَلِكِتَابِ *alikitsaby*, le livre;

جِنِ *jiny*, génie, esprit;

نَفُشِيْ *nafoṣy*, âme;

اِبْنْ *iban*[4], fils;

[1] Fol. 63 r°.

[2] Ce texte arabe a été écrit à Madagascar et vocalisé comme les textes arabico-malgaches.

[3] *Niontsy* vient de la racine *ontsy*, tombée en désuétude. Flacourt, dans son *Dictionnaire de Madagascar*, Paris, 1658, p. 125, l'a relevée et la traduit par *prononcer*. Le nom de 'Ali fils de Aboû Ṭâleb a été traduit seulement, dans ce texte bilingue, par 'Ali fils de Ṭâleb. Les Malgaches, qui traduisent le nom arabe par : 'Ali fils de *son père* Ṭâleb, ont supprimé le pléonasme résultant de cette interprétation.

[4] C'est un des très rares mots arabes dont la consonne finale n'ait pas été vocalisée.

سَهَبَ *sahaba*, compagnon;

نَجُومُ *najomo*, étoile;

أَلَقَمَرِ *alakamary*, la lune;

بِلَدِ *bilady*, pays.

sont à peine transformés et conservent très apparente encore leur orthographe originelle. Le manuscrit 13, qui me paraît de rédaction récente, est aussi soigneusement orthographié à cet égard que le manuscrit 8, datant du milieu du XVIIIe siècle, et le manuscrit 7, dont la traduction latine interlinéaire remonterait, d'après M. E. Jacquet, à 1650[1]. Quelques noms propres à consonnance purement arabe ont subi, il est vrai, des modifications plus importantes que les précédentes; mais il est relativement aisé de retrouver

خديجة dans كَطِيَا *Katiza*[2];

عائشة dans إِيْسَ *Isa.*

Les noms propres arabes prennent généralement le préfixe nobiliaire *Ra*. Lorsqu'ils commencent par un ا, cette initiale se confond avec la finale *a* du préfixe :

رَبُوبَكِرِ *RaBobakiry* (*Ra Aboubakiry*);

رَبُرُهِمَ *RaBorohima* (*Ra Iborohima*).

[1] Voir la note 1, p. 191.

[2] Nous avons un autre exemple de permutation du د en *t* : الاسد, le Lion du Zodiaque, est devenu *ala-hasaty*, le cinquième mois malgache.

Ra-Imâm s'écrirait donc, — car je n'ai encore rencontré ce mot ni en arabico-malgache, ni dans un texte en caractères latins, ni même dans une légende orale, — رَمَامَ *Ramama*, رَمَامِ *Ramamy* ou رَمَامُ *Ramamo*. La forme la plus rapprochée du nom du chef mekkois me paraît trop éloignée de *Raminia* pour être retenue comme certaine ou seulement probable. J'avais suggéré الرحمن[1]. Vocalisé d'après la règle habituelle, رحمن deviendrait رَحَمَنِ *rahamany;* mais nous n'avons pas d'exemple de disparition de la consonne radicale ح; cette étymologie n'est donc pas davantage à retenir. Je proposerai plutôt أمين *âmîn*[2], le surnom qui fut donné au Prophète dans sa jeunesse en témoignage de sa haute probité[3]. En arabico-malgache, *âmîn*, augmenté du préfixe nobiliaire, s'écrirait رَمِيْنِ ou رَمِيْنِيْ *raminy*. Cette conjecture me semble plus vraisemblable. Flacourt rapporte que « quelques-uns disent que les Roandrian s'appellent Zaffe-Rahimina (ZafiRahimina), du nom de la mère de Mahomet, Imina (*sic*); d'autres, qu'ils se nomment ZaffeRamini (ZafiRaminy), c'est-à-dire lignée de Ramini, qu'ils disent avoir esté leur Ancestre, ou de Raminia, femme de Rahourod, père de Rahazi et de Racouvatsi[4] ». Cette variante pourrait autoriser l'étymologie par الرحمن, mais l'orthographe malgache de

[1] *Les Musulmans à Madagascar*, 2e partie, p. 1, n. 2.
[2] Le loyal, le fidèle.
[3] Cf. Kasimirski, *Le Koran*, in-8°, s. d., p. ix.
[4] *Loc. cit.*, p. 48.

Flacourt est si notoirement fantaisiste et inexacte que je ne crois pas devoir l'utiliser. Le nom de Amina, mère de Moh'ammed, peut se transcrire رَمِيْن ou رَمِيْنَا *Ramina*, qui serait devenu Raminia. Cette dernière hypothèse n'est pas inadmissible, Raminia étant une femme dans certaines traditions populaires[1]; mais je lui préfère cependant la précédente d'après أُمين.

J'ai également suggéré une étymologie malgache de Raminia : *Ramena*, le (prince) rouge[2]. Elle ne doit pas être écartée, car l'origine arabe du nom de ce chef légendaire n'est rien moins que démontrée. Ses compagnons et ses descendants, sauf de très rares exceptions, portent des noms indigènes. Celui de *RaVahania*, d'après le manuscrit 13, ou *RaVahinia*, d'après d'autres textes[3], vient sans aucun doute du malgache *vahiny*, et signifie : la (princesse) étrangère. Cette étymologie attestée nous autorise à rapprocher Raminia de *Ramena*.

En résumé, Raminia peut dériver, soit de l'arabe أُمين, peut-être aussi de امينة, soit du malgache *Ramena*. L'une et l'autre de ces étymologies sont vraisemblables; mais j'estime qu'il serait imprudent d'adopter définitivement celle-ci ou celle-là. L'histoire ancienne des tribus musulmanes malgaches est trop peu connue pour qu'une telle affirmation soit permise.

[1] Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, 2e partie, p. 3 et 15-17.
[2] *Ibid.*, p. 1, n. 6
[3] *Ibid.*, passim.

M. Grandidier donne dans le même ouvrage l'étymologie suivante du nom de clan musulman Onjatsy : « Ce nom est peut-être une transcription des mots *olona ny Azdy* (litt. : les gens de la tribu de Azd); en effet, *on* est une contraction de *olona;* et le mot *Azd*, qui est trop dur pour une oreille et un gosier malgaches, est devenu *Adzy* ou *Atsy*, d'où *oniatsy*, *onjatsy*. L'hypothèse n'est pas invraisemblable et je la crois même exacte[1]. » Ce rapprochement est expliqué par une communauté de mœurs spéciales : « Il est possible que ces Onjatsy soient des descendants des Arabes de la tribu d'Azd, qui ont colonisé l'île d'Anjouan vers 824 et qui ont été chassés à la fin du xe ou plutôt au xie siècle par les musulmans sunnites venus de Malindi. Il est naturel que les fugitifs, montés, disent-ils, dans des pirogues, aient atterri en plusieurs endroits de la côte nord de Madagascar et s'y soient établis. Or les Azd étaient, comme nous l'avons dit, des *Zanâdiqa*, dont les mœurs immorales (l'inceste) et les croyances sont précisément pareilles à celles des Onjatsy[2]. » Je ne discuterai pas ici la théorie historique, mais seulement l'étymologie. Nous n'avons pas d'exemple de la contraction de *ōlŏnă* en *on*, ni pour ce mot ni pour des racines trisyllabiques de même quantité à finale analogue. *Vōrŏnă*, *lĕfŏnă*, *ōrŏnă* n'ont pas de forme contractée telles que *von*, *len*, *on*. Les formes Merina apocopées *voro*, *lefo*, *oro*, sont fréquentes dans les

[1] *Loc. cit.*, p. 120, n. 3.
[2] *Loc. cit.*, p. 120-121.

IMPRIMERIE NATIONALE.

dialectes provinciaux; la finale merina *na* disparaît régulièrement dans certains cas, comme *olo-mainty* pour *olona mainty;* mais *olona* ne devient jamais *on*. Il ne figure du reste dans aucun nom de tribu ou de clan malgache. L'expression *gens de.....* se traduit toujours par *Anta* ou *Antai :* Antaimorona « les gens du bord de la mer ou de la rivière »; AntaiVandrika « les gens de l'arbre *vandrika*; Antanosy « les gens de l'île »; Antandroy « les gens (du pays) des plantes épineuses ». L'hypothèse de M. A. Grandidier est donc inexacte à priori.

Comme pour Raminia, il y a lieu de rechercher en malgache l'étymologie de *Onjatsy*. Une légende fait descendre ce clan de la sirène Sarifo et de Andrianatoro, le prince pilote[1]. Ils sont souvent appelés, comme dans le manuscrit 13, *Zanak'onjatsy*[2]. *Ŏnjă*[3] qui signifie *vague*, *flots*, en malgache moderne, pourrait être la forme apocopée du trisyllabe désuète *ŏnjātră*, *ŏnjātšy* ou *ŏnjātše*, en dialecte provincial[4].

[1] Cf. A. Grandidier, *loc. cit.*, p. 117.

[2] Un texte publié dans la 3e partie de mes *Musulmans à Madagascar* porte même *zanak'ongatsy;* mais cette variante me paraît fautive.

[3] De l'arabe موج *maoûdj*. Flacourt a relevé dans son *Dictionnaire de la langue de Madagascar* la forme aujourd'hui disparue *monja*.

[4] La prononciation *tse* ou *tsy*, en province, du *tra* merina est très usitée :

manaikitra = *manaikitse;*
lanitra = *lanitse;*
avaratra = *avaratse;*
efatra = *efatsy* ou *efatse*.

Les cas d'iambe étant très rares en quantité malgache, *oňjătră* serait devenu *ōnjă* après l'apocope. *Zanak' onjatsy* signifierait donc *les fils de la vague; onjatsy,* (*les gens de*) *la vague;* et par synecdoque, *fils* ou *descendants de la mer*[1]. Je propose l'adoption de cette étymologie conforme aux traditions de ce clan de marins[2]. Quel que soit le sort de cette conjecture, il ne peut être question de retenir celle de M. A. Grandidier. Les modifications successives de *Azd* en *Adzy, Atsy, iatsy* et *jatsy* ne sont pas vraisemblables en linguistique malgache. Les mots d'origine étrangère passés dans les dialectes de Madagascar sont tous soumis à cette règle immuable de la vocalisation de chaque consonne :

brosse..... est devenu *bŏrōsy̆;*
flacon..... est devenu *fŏlăkōhŏ;*
l'absinthe... est devenu *lăpŏsēty̆;*
la gourmette est devenu *lăgŏrŏmēty̆.*

L'anglais :

proof, preuve..... est devenu *pŏrōfŏ;*
school, école...... est devenu *sĕkōly̆;*
embroidery, broderie est devenu *ămbŏrŏdără;*
pen, plume....... est devenu *pēnĭnă.*

[1] La langue malgache contient de nombreuses expressions poétiques de ce genre. Quelques familles Betsimisaraka de Tamatave, qui prétendent à la descendance d'une ondine, portent le nom de *Zafimarano,* les descendants de la rivière (cf. mes *Contes populaires malgaches,* p. 91. Paris, 1893, in-8°.) *Zanahary,* le Créateur, s'appelle également *Andriamanitra,* le prince odoriférant, parfumé.

[2] Voir précédemment la légende de la sirène et du pilote dont prétendent descendre les Onjatsy.

Le portugais :

espingarda, espingole, est devenu *ampĭngārătră*[1].

Nous venons de voir comment سليمان, ابراهيم, جبريل ont donné *RăSŏlaĭmānă*, *RăBŏrŏhīmă*, *Răjŏbŏraīlŏ* et même *RăJŏbŏraīlĭnă*. *Azd* que je n'ai encore rencontré dans aucune légende écrite ou orale, aurait donc été malgachisé en *Azady* ou *Azidy*. En admettant la traduction impropre de *gens de Azd* par *olon'Azady;* et même par *OnAzady*, en préfixant le barbarisme *on*, la métathèse de *Azady* en *Adazy* et la mutation de cette dernière forme en *atsy*, *iatsy* et *jatsy*, n'en resterait pas moins à démontrer par des exemples arabico-malgaches.

[Fol. 23.] اِيّتِ لَهِ عِ طَلِيْلِ كُوْ[2] يَهُ رَضَلَرُوُ
رَمَكَرَبِهَوِلُمَ طُغَّنِمَكَ[3] وَدِرَّسُوَّمَنُرُهَوِلُنْ اَرِ لَهَمَطِ رَمَكَرَبِهَوِلُمَ
نَنْدِيْبِ رَنُهُ اَرِ لَهَمَطِ رَنُهُ نَنْدِيْبِ رِدَضُبَ اَرِ لَهَمَطِ رَدَضُبَ
نَنّدِيْبِ رَسُلَيّمَنْ اَرِ لَهَمَطِ رَسُلَيّمَنْ نَنْدِيْبِ رَيُوْسُفَ اَرِ لَهَمَطِ
رَيُوْسُفَ نَنّدِيْبِ رَيُوْنُشِ اَرِ لَهَمَطِ رَيُوْنُشِ نَنّدِيْبِ اَنّطُمُوَرَيّلُ
اَرِ لَهَمَطِ اَنّطُمُوَ [Fol. 24.] رَيّلُ نَنّدْيِبِ اَنّطُمُوَ رَوِنَاوِ

[1] Cf. *sub verbo* pour les exemples précédents, Abinal et Malzac, *Dictionnaire malgache-français*, in-8°, Tananarive, 1888; et le *New malagasy-english dictionary* de J. Richardon, in-8°. Tananarive, 1885.

[2] Pour نَاطَاوْكُوْ *nataoko* «j'ai fait».

[3] De l'arabe مكّة *Mekka* «la Mekke».

اَرِ لَهَمَطِ اَطُمُوَ رَوِنَاوِ نَمَغَ [1] ..... رَمِانِيَ طِلُ طَوْ فَهِفَتِ طَوْ اَوِ
رَمِانِيَ نَمَغَ [2] سَهَبِ مُحَمَدُ [3] طِيُ يَعَهَرِ نَطَوْنِ عِ جَمَعَ طِيْ مَكَ اَرِ
مَدِهَهُ [4] هُيْ رَمِانِيَ اَرِ هُيْ رَمُحَمَدُ اَيَ مَنْدِهَا هَنَوْ [5] تِكَ
مَغَنَفَّكِ [6] عِ طَنَ اَرِ هُيْ رَمِانِيَ تِمِيَدِ اَمِنِعِ طِيًا يَعَهَرِ اهُا
هُيْ رَمِانِيَ اَرِ نِيَمَرِّيَّانِيَيَاكَ نِيَارِّيَا نِيَبَكُ يَهُ تِمِيَبَنِ
[Fol. 25.] سَهَبَ اَرِ هُوَيَ [7] هَنَوْ هُيْ مُحَمَدُ دِوَ هُيْ رَمِانِيَ
يَهُ هُيْ [8] مَهُرِ اَرِ هُيْ رَمُحَمَدُ عِ طَنِ اِمَهُرِ طَنِ مَشِيَكِ اَرِ طِ [9]
مَشِيَكِ وَلَعْ مَشِيَكِ اَطَعَلَ مَشِيَكِ فَعَنِ اَرِ دِوَ نُوْطَيَّرُ [10] اِمُحَمَدُ
اَرِ اَعَرَنَارَمُحَمَدُ اَمَسُطَفَ [11] اِتُلَمَ اِوْ عِ اَعَرَرَمُحَمَدُ اَرِ عِ

[1] Pour نَمَغِ *namangy*, « il fit visite ».

[2] *Vide supra.*

[3] De l'arabe محمد, le prophète Moh'ammed.

[4] Pour مَدِهَا اهُ *mandeha aho* « je pars ».

[5] *Anao*, le pronom personnel *toi, vous*, est toujours transcrit هَنَوْ *hanao*.

[6] Pour مِفَنَنْفَّكَ *mifanampaka*. J'ai indiqué déjà cette vocalisation fréquente de la finale *ka* en *ky*.

[7] Pour هُوَيْزَ *ho aiza* « où iras-tu? »

[8] Pour هُوْ *ho*, particule qui indique le but, la tendance.

[9] Probablement pour دِا *dia*.

[10] Pour نِيْطِيْرَ *nitoetra* « il resta ».

[11] Pour مصطفى *Mostafa* « l'élu (de Dieu) ».

وُدِرَّتُحَمَدُ اِكَطِيَا [1] اِيْشَ [2] اِمَرِيَامُ اَرِ دِيَّ نَنْدِهَا رَمِانِيَّ فُلُ عَرُّ
لِمِ اَبِنِ اُوِعَعِرَّتِ نُوْبَا مُفِيَّ نُوْبَا عَطِوَرّكِ [3] نُوْبَا مَشِاهَنَكِ
اُوعَعِرَّتِ [Fol. 26.] مَلِرِّتِكَ هُيْ رَمِانِيَّ مَعِسَا هَنَرُوْ هُيْ كَفِر
نَا عِسَا عِ سُلِمُّ اَرِ يَهَيْ نَرُوْ عِسَاتِكَ اَرِ نَلَنْتَكِ عِ وَطُ اَرِ تِكَ
عِطُوْبِ مَاعَلَ طِلُقُلُ تِكَ اَرِ دِيَّ نِاَرِبَا عِ لَكَ دِيَّ نَنْدِهَا فُلُ
عَرُّ رُوْ اَبِنِ دِيَّ رَتِ كُوَعَرُّ مَاعِشَا [4] كُوَتِكَ عِ كَفِر اَمِنِعِ
سُلِمُّ اَرِ نَعَلَ كُوَوَلُ نِيَرِبَا عِ لَكَ دِيَّ نَادِهَا كُوَطِلُ عَرُّ هِطَا
اِطُيْ طَنِ اِطُيْ اَرِ دِيَّ طُوْدِ طِ هَرَعَ هُيْ عِ كَفِرِيُوعِ عِنِيَكَرّ
عِ شُلِمُّ وَهُيْ كَنَرِ [5] اَرِ هُيْ عِ سُلِمُّ يَهَيْ تِمِشَا مَطِ اَرِ دِوَ
نَاعَ [Fol. 27.] سَهَا عِ مُفِيَّ دِوَ نَاعَسَهَا عَطِوَرّكِ دِوَ نَاعَسَهَا
عِ مَشِهَنَكِ اَرِ دِ [6] نِوْنِعْ طِهَرَطِلُ طَوْ نُوْبَا اَعِبِ طِلُقُلُ
اِوَلَلَعَقِّ اِطَطَكُرُويْ مِطَرَكِ اَنِيْ فَهِفَتِ عِ طَوْ دِاَ نَنْدِهَا كُوَ اَرِ
دِاَ نِوِلَ عِ يَنَكَذَتِ اَوِ طِوُرَّ اِطُوْكَرِمِ اَبِنَعِرَنَاوُرَّ اِفَتِ عِ طَوْ دِوَ

[1] Pour خديجة *Khadidja.*

[2] Pour عائشة *'Aïcha.*

[3] Pour عِ اَطِوَرّكَ *ny AntaiVandrika.*

[4] Pour مَاعِسَا.

[5] كَنَرِ est évidemment une erreur de copie pour كَفِرِ.

[6] Pour دِاَ *dia.*

نِغَ كُوَ رَمِانِيَ اَوِ طِيلَمَنُفِ اَرِ اِطُوْ يَهُا نَهِطَ طَنِ هُطِرَكُ[1] اَرِ
دِاً هَدِهَا يَهُا هُيِّ مَكَ هَرَّعِ هَرِبَاكُا اَرِ عِ اَكُوْرٌ مُرُدِ طِرَكَ اَنِا
مَطُيْ اَنِا اَرِ اَعُبِ طِرَكِ عِ اَنِ مَنْدُهُرِّ عِ [Fol. 28.] اَنِا اَرِ عِ
رَنُا اَبُوَرِيّمُ فُلَ لِهِ اَبِنِ كَلَبَشِ رَيْكِ طَولَ اَهُا دِاً طُوْوِ عِ يَرِّكُوْ
اَرِ دِوَ نَنْدِهَا رَمانِيَ اَرِ اِرُّ عِ يَرّكُ هَيْدِبْيِب اَنَهِا
اَرِ دِوَ نَنْدِهَا رَمانِيَ هَلَكِ عِ هَرِيَرِنا اِمَكَ فَهَطِلُ رِفِ عِ هَرِيِ
فَهَرُيْ رِفِ عِ هَرِيَ اَرِ رُيْ عِ طَوْ فَهَطِلُ طَوْ دِوَ نُوْدِ رَمانِيَ
طُوْرُكِ[2] عِ رَهَا نُوَتِيْنِا
اَرِ عَرُ[3] جُمَعَ وِطَعْ اَسُبُلَ دِوَ نَعِنُ عِ اَكُهُ دِاً نَطَوْ اَرّوَرَكُوَتِ فَ
نَيَوَاَ عِ اَرُّ دِوَ نلَيْنِا عِ اَنَكَرَ اَمِنِ عِ اَطِاتِمِطُ طِيلَمَنُوْفِ دِوَ وُرِ عِ
اَنَكَرَ اَمِنِ اَطِتِمِطُ دِوَ نِوُيَكِ عِ سَبُ اَرِ دِوَ يَاهَا عِ وَهُوَكِ دِوَ
هُيْ عِ وَهُوَكِ [Fol. 29.] تَرَ عِ اَرُّ نَارِّيَانُعِ[4] اَوِ طَبِنَعِ نِا
سَاقَلِوْ[5] دِوَ نِوُبَاكِ عِ شَيْعْ مِنَ اِرَمانِيَ طُكُوَ اِوْ هُيْ عِ وَهُوَكِ

[1] Pour هِيْطُيرَكُ *hitoerako.*

[2] Pour نِطُوْرٌ *nitondra* « il apporta ».

[3] Pour عِ اَرُ *ny andro* « le jour ».

[4] Pour اَنْرِيَانُعِ *Andrianony.*

[5] Abréviation de سَاقَلِوْنِيْ *Sakelcony.* Le ق est très rarement usité pour la transcription du *k* malgache.

دِيَ طَلَمُنْ عِ وَهُوَكِ اَرِ دِيَ نُمَكَرّ[1] رَمِانِيَ اَرِ دِيَ نيْدِعْ
اَرّوُرَقُوَتِ مِعَرِمعَرّ اَرِ دِيَ نعُطَانِا رَمِانِيَ ايَ[2] اَرُوّرَكُوَتِ مَطِا مُوَ وَ
نَمَغَ تِهِطَكُ عِ يَارّكُ دِيَ هُيْ عِ وَهُوَكِ لَاَّسَنَ اَنْتَمْبُ اِيِ اَرِ دِيَ
نُمَكَرَ عِ اَنّطَرَّمِانِيَ اَرِ دِيَ نَرَّرُ[3] عِ اَيْنْطَنَ اَرّوُرَّكُوَتِ اَرِ دِيَ
لَاَّسَنَ نِيَعَتِمُ اِيِ اَرِ دِيَ هُيْ رَمِانِيَ اَطَوْو عِ شَيْا فَهَطِلُ عِ
لَبَفُتِ فَهَطِلُ عِ حَيُ نَعِشِعَنَا اَيِ نَتَغِنَا عِ سَيْ دِيَ
[Fol. 3o.] لَاَّسَنَ اِيِ اَو طَ مَعَفِعَفِ دِيَ نُوْنِعَ اِيِ اَرِ دِيَ
نَعَرَكِ[4] اِوَلَلَعَقِّ اَمِنِ طَطَكَرُويّ[5] اَوِ طِمَعَفِيَفِ دِيَ اَلِنِ عِ اَرَّ
دِيَ نِرِّعِ[6] اِوَلَلَعَقِّ دِيَ هُيْ اَرّوُرَّكُوَتِ تِيَ[7] اَعُبِ اِطِيْ اَمِنِ اِطِيْ

[1] Pour نُ نَكَرّ *no niakatra.*

[2] Pour اَيِّي *aiza* « où ? »

[3] Pour نَرِّرُ *nandroro* « on descendit ».

[4] Pour نَعَرِكِ *nanaraka* « il accompagnait ».

[5] Pour طَطَكَرُويّ *Tatakorovy.* La vocalisation du ي final par un *kesra*, l'accentuation de la consonne-voyelle par le *techdid*, alors que le ي devrait être rendu muet par un *soukoun* et tenir seulement lieu de voyelle d'appui du *kesra* précédent و, sont un exemple caractéristique de l'orthographe fantaisiste des écrivains arabico-malgaches.

[6] Pour نِوْرَعِ *niondrana* « il s'embarqua ».

[7] Pour تِيْ *tsy* « ne pas, ce n'est pas ».

طَنِ اِطُيْ اِيَنِ فَ اَعُبِ اَوِ طِ مَكَ اَرِ دِيً نيَوَ عِ اَرُّ دِيً نَـتَـكِ[1]
اَرِّرَّكُوَتِ نِيَهَا اَنِيْ اِوَلَلَعَقِّ طُكُوَ هُيْ اَرِّوُرَّكُوتِ طِلُفُلُ عِ اَعُبِ
نُوْبَ اَنِ وَلَلَعَقِّ اَرِ دِيً رُوُرُوَ اَرِّرَّكُوتِ طِلُ طَوْنْ[2] اِوَلَلَعَقِّ اَمِنِ
طَطَكُرُوِيِّ طِ مَعَفِيَفِ فَهِفَتِ طَوْطِيَ هُدِ اِوَلَلَعَقِّ دِيً هَانُرَرَّ
اَهَا هُيْ اَرِّوُرَّكُوَتِ دِيً نَانُارَرَّ اَرِّوُرَّكُوَتِ اَرِ دِوَّ وطَا عِ سُرَرَ وِلَمَ
اَمِنَوْ يُكِقُ[3] [Fol. 31.] فِنَارِرّ اَمِانَرِوْ وُهُوَكِ[4] يَهُا نَـهَـيْ طَـنِ
اِمَعَفِيَفِ طَنِ اَيُكَ اَيُنَوْ طَنِ اَيُنَوْ اَيُاكَ اَرِ وِلُمَ هَنَوْ لَهَ مَنْدِهَا
عِ وَهُوَكِ اِطُيْ عِ طَنِنَرَوْ وَهُوَكِ دِيً نِفِهِا اَمِنِ عِ طُرَّكِ اَكَوَنَانَـا
عِ سُرَرِّ

اَرِ اَرُّ طَلَطَ عِ وِطَعْ اَلِمِيْزَ[5] نِيًلَنِ طَ مَعَفِـيًفِ اِوَلَـلَـعَقِّ اَمِـنِ
طَطَكُرُوِيِّ اَوِ طِيًلَمَنَفِ دِيً وُرِ عِ وَهُوَكِ نَلَيْنِا عِ طَـرطَـاشِـا
اَوِ عِ اَنَاكَرَ اَمِنِ اَطِتِمِاطُ نِيَهَا عِ طَرَطَشِا اَرِ اِطُيْ هُـيْ عِ اَنَكَـرَ
هُيْ عِ اَطِتِمِطُ عِ وُلَعَ يَدِّنَوْ اِرَّوَنُعِ رَمِـانِـيً اِطُـيْ عِ طَـنِنَـوّ عِ

[1] Pour نتَك *nitsaka* « il passa, il traversa l'eau ».

[2] Pour طَوْنَ *taona* « année ». RaValarivo emploie généralement la forme provinciale طَوْ qui supprime la finale merina *na*.

[3] Pour يُكِك *zokiko* « mon frère aîné ». Voir *supra* p. 207, note 5.

[4] Pour وَهُوَكَ *vahoka* « ô (mon) peuple ! »

[5] Pour اَلِمِيْزَن *alimizana* « la Balance du Zodiaque ».

هُيْ نَرِوْ طَنِ عِ اِطِيْ [Fol. 32.] جَمَعً عِ وَهُوَكِ عِ رِيَا عِ أَنَاكَوِ

اِرُوَّكُوَ اِرَمَهَاسِزَ اِرُوَّكُوتِ اَرِ اِرُوَّكُوتِ اَرِ رَمَانِيً اِرَوَنُوِ بَانَكِ عِ اَرِ اِرُوَّكُوتِ

نِطِيً اَرِ عِ اِلَفِ اِرُوَّكُوتِ اَنَا نِطِيً اَرِ عِ رَمُوَاً اَرَمَانِيً نِطِيَا اَرِ عِ

بَانَكِ عِ لَهِ اِوْ اِرَنِيَطِفِ اَنَا اِرُوَّكُوَ اَرِ عِ نِطِيً اَرِ عِ اِرَشِيْكِيُ [1] اَرَمَهُشِيً

رَوِنَاوِ لَهِ دِيْ وَوِ دِيْ

هُيْ رَمَانِيً هَرَمَا عِ طَنِ اَرِ دِيً هُدِ اِمَكَ اَهَا اَرِ نِوِلَ عِ بَانَعِ

اِرُوَّنَعِ اَنَكِ اَرِ اِرُوَّهِيْ اِرَوَهَنِيً اَرِ رَسُوَوَكَنَانَكِ اَرِ دِوً لَشَا رَمَانِيً

دُسُوْدِ [Fol. 33.] اِمَكَ تِسِنِلَاوِعَ طَسِيْ اِمَسَهِرِ اَرِ تِ.....

رِعَنَرِوَنَدُهُيُقِتِ مَلَهِلَ اَهَا هُيْ اَرِيَنَدُهَيُقِتِ [2] فِنَرِزَّ هَنَرِوْ

بَانَكَ هَنَرِوْ اَنَاكَوِ...... بَرِكَ هَرَمَا [3] عِ طَنِ اَرِ دِيً هَلِوعَبَهَا

نَهَطِلَ عِ هَدِ عِ هَلَلِعَنِ نَلِوعَنِ فَهَرَمَا عِ طَنَا اَرِ هُيْ اِرُوَّنَعِ

اَنَكَ اَيِ مَنْدِهَا هَنَوْ فَ لَوِزِ عِ اَعِ اَرِ دِيً نَنْدِهَا اِيِ اَرِيَنَكَمَشُوَ

اِمِرِنَا [4] نَعَلَنِ عِ رَنَا لِمِ اَيِنِ فَلَ كَلَمَشِيَا عِ رَنَا اَرِ دِيً اِيِ اَوِ طِ

[1] Le même nom est écrit un peu plus haut avec un س.

[2] J'ai adopté dans la transcription cette dernière orthographe, qui est plus correcte que la précédente.

[3] هَرَمَا, écrit au folio précédent هَرَمَا *haramo*, me paraît devoir être une erreur de copie pour اَرُوِ *arovy*. Nous avons de nombreux exemples de ه initial dans les textes en caractères arabes, pour la transcription de mots commençant par un *a*, comme هَنَوْ *anao*.

[4] Pour اِمِرِنَا *Imerina*.

كُفَّ اَرِ دِيَا نَعُطَنِ ع وُأَيِيْبَ فِرِ ع وُلَنْ نَهُ اَوِ مُرِرَّنْمَشِا رُيْ ع

[Fol. 34.] وُلَنْ هُيْ ع وُبِابَ اَرِ دِاً يَهُا هُيْ اَرَوِرَّكُوَ اَرِ دِاً نَانَبَبِ

وُاَيِابَ دِاً طِرَكِ اَرَّاَبَهُوَك اَرِ ع رَبْكِ رَمَهُاشِيَا تِنِاطِرَكِ مَطِا

طِيَاُرِكِ اِنَمَكِيَارَّتِ

اَرِ اِبْتِ كُوَّ ع رَبَّكِ اَمِنِع اَنَكَرَ اَمِنِع اَطِتِمِطُ نِطَنِع طَن اِمَك

اِرَهَسَا مَهَرَوُ اَرِ اِرَدَنِيَلُ اِرَعَلِبُ كُرَيْ اَرِ رَمِيَلَيَ اِرَمُوْسَافِيْ اَعَلِيْمُ

اَرَعَهَابِيْ اِفِرَيْنِ

اِو لَهِ ع طَلِلِرَّيَاتِك نَطوَ رَّضَلكِرُوُ فِيْ بِلَدِ اِمَنِيَرِ دَرِنَا مَضِيْعُ

اِمَشِرَّنَا

اَحَفِيْظُ لَهُ وُ سَلَمُ لَهُ نَغَشِ اِعِمَرَ اِبُنْ سُلُطَنُ رَمُحَا

[Fol. 23] Ity lahy ny talily[1] (natao) ko zaho Ravalarivo: RaMakarabehavelomana tompon' iMaka, vadin-dRaSoamanorohovelona. Ary laha maty RaMakarabehaveloma (*sic*) nandimby RaNoho. Ary laha maty RaNoho nandimby RaDavoda. Ary laha maty RaDavoda nandimby RaSolaimana. Ary laha maty RaSolaimana nandimby RaZosofa. Ary laha maty RaZosofa nandimby RaZonoşy. Ary laha maty RaZonoşy nandimby AntomoaRailo[2]. Ary laha maty AntomoaRailo [fol. 24] nandimby Antomoa Ravinavy.

[1] *Talily*, histoire, récit. Ce mot, que Flacourt mentionne dans son *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, est tombé en désuétude; il a été remplacé en malgache moderne par *tantara*.

[2] Le Dictionnaire de Flacourt traduit *Antomoa* par prophète. Cette interprétation est confirmée par plusieurs passages du manu-

Ary laha maty Antomoa Ravinavy namanga ..... Raminia telo tao. Fahefatsy tao avy Raminia namanga sahaby Mohamado tian-janahary nataony ny jama[2] te Maka. Ary mandeha aho hoy Raminia. Ary hoy RaMohamado aza mandeha hanao[3] ntsika mifampaky ny tănā[4]. Ary hoy Raminia tsy miady aminy tia Zanahary. Ary ny Andrianjako ny Andriambako zaho tsy miambany[5] [fol. 25] sahaba. Ary ho aiza hanao hoy Mahamado. Dia hoy Raminia zaho ho Mahory. Ary hoy RaMohamado ny tany iMahory tany maṣiaky ary te maṣiaky valalana maṣiaky Antanala maṣiaky fanany. Ary dia no toetra iMohamado. Ary anaran-dRaMohamado iMasotofa[6] iTsololamo; eo ny anaran-dRaMohamado. Ary ny vadin-dRaMohamado iKatiza Iṣa iMariamo. Ary dia nandeha Raminia

scrit 8 du fonds madécasse, où نِيُتِ اَطْمُوَا *niontsy antomoa* est traduit par قَالَ انَّبِيْ (fol. 10 v°, ligne 2 et suiv.); يَعَهَرِ اَمَا اَطْمُوَا *zanahary ama antomoa*, par اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ Dieu et son prophète (fol. 10 v°, lignes 9 et 10). *Antomoa* n'existe plus dans la langue moderne. Peut-être est-ce une abréviation de *Antomoasy* ou *Antomasina* qui, diminué du préfixe *Ant*, s'est conservé dans les dialectes provinciaux et merina sous la forme *masy, moasy, omasina, omoasy, ombiasa* et *ombiasy* (Cf. le *Dictionnaire malgache-français par les missionnaires catholiques de Madagascar adapté aux dialectes de toutes les provinces*. Ile Bourbon, 1853, in-8°, sub. verso). L'épithète de *masina*, les saints — *Antamasina*, les gens saints — appliquée aux sorciers me semble autoriser cette suggestion. Cf. L. DAHLE, *Sikidy and Vintana, Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, p. 218. Tananarive, 1886, in-8°.

[2] De l'arabe جَمَاعَة « assemblée ».

[3] J'ai transcrit *hanao* conformément au texte arabico-malgache, mais il faut lire *anao* « toi, vous »; *hanao* serait le futur du verbe *manao*, « faire ».

[4] *Tănā, tănānă* en merina, signifie « village »; et *tānănă* ou *tănă* « main. »

[5] La transcription de cette dernière phrase du fol. 24 n'est pas satisfaisante; mais le texte ne permet pas d'en indiquer une meilleure.

[6] Mauvaise transcription de l'arabe مصطفى.

folo andro limy ambiny Avinanindrasty. Nomba ny Mofia nomba ny AntaiVandriky nomba Maṣihanaky Avinanindratsy. [f. 26] Malitra[1] ntsika[2] hoy Raminia, manisa hanareo hoy Kafiry na ny isan'ny Solimo[3]. Ary nilatsaky[4] ny vato[5]. Ary ntsika nitombo manala telom polo ntsika. Ary dia niariny ny laka[6] dia nandeha folo andro roy ambiny[7]. Dia ratsy koa andro. Maniṣa[8] koa ntsika ny Kafiry[9] amy ny Solimo; ary nanala koa valo. Niariny ny laka dia nandeha koa telo andro hita eto tany eto. Ary dia tody te Harana[10]. Hoy ny Kafiry zovy ny niniakatra[11] ny Ṣolimo va hoy Kanary[12]? Ary hoy ny Ṣolimo : zahay tsy miṣy maty. Ary dia nanasaha[13] [fol. 27) ny Mofia dia nanasaha ny AntaiVandriky dia nanasaba ny Maṣihanaky. Ary di(a) nionina te Hara(na) telo taona. Nomba

[1] Pour *malilatra*, «envasé, pris dans la vase.»

[2] Pour *antsika*, «nous». Ce pronom personnel spécial s'applique aux personnes présentes. *Izahay* a un sens plus étendu et comprend les absents. *ntsika* ou *tsika* est la forme suffixe du pronom personnel de la 1re personne du pluriel : *lakantsika* «notre pirogue»; *tompontsika*, «notre maître».

[3] Abréviation de l'arabe مسلم.

[4] Pour *nandatsaka* «il laissa tomber». La forme *nilatsaka* est impropre pour signifier : jeter l'ancre.

[5] Pour *vato fantsika*, litt. *la pierre clou*, l'ancre, le grappin.

[6] C'est la forme apocopée du merina : *lakana* «pirogue».

[7] Contrairement au merina, les dialectes du sud-est placent la dizaine avant l'unité : *folo roy ambiny*, dix (et) deux en plus; au lieu du merina : *roa ambiny folo*, deux en plus de dix, douze.

[8] RaValarivo emploie indifféremmentla chuintante provinciale et la sifflante merina pour les mêmes mots : *manisa* et *maniṣa*, *solimo* et *ṣolimo*.

[9] De l'arabe كافر «infidèle». Kafiry désigne les compagnons non musulmans de Raminia.

[10] Également appelé *Haram-bazaha*.

[11] Pour *niakatra*. La reduplication de la première syllabe est évidemment une erreur de copie.

[12] Pour *kafiry*.

[13] Pour *nanasaka* «il partagea en deux parties égales».

anomby telom polo iValalana [1] iTalakorovy mitarika anay. Fahefatsy ny tao dia nandeha koa. Ary dia nivela ny Zanak' Onjatsy. Avy te iVondro iTaokaramy am-binanin' iVondro. Efatsy ny taona dia nainga koa Raminia avy te Alamanofy. Ary eto zaho nahita tany hitoerako. Ary dia handeha zaho hoy izy Maka hatra ny hariako. Ary ny akondro mamorody teraka any matoy any. Ary anomby teraka ny any manandoha ondry ny [fol. 28] any. Ary ny rano amboatrimo [2] folo limy ambiny kalabaṣy [3] raiky tavela. Aho dia tovy ny zandriko. Ary dia nandeha Raminia. Ary indro ny zandriko handimby an'ahy. Ary dia nandeha Raminia halaky ny hariany iMaka. Fafatelo refy ny haria faharoy refy ny haria. Ary roy ny tao fahatelo tao dia nody Raminia tandroky ny raha no tsiny.

Ary ny andro zoma vintan'Asombola dia nanano ny akoho. Dia natao AndriandRakovatsy fa nazava ny andro. Dia nalainy ny Anakara aminy ny Antaitsimeto te Lamanofy. Dia vory ny Anakara amy ny Antaitsimeto dia nivoaky ny sambo. Ary dia zaha ny vahoaky. Dia hoy ny vahoaky : [fol. 29] tsara ny andro. Andrianony avy tam-binany Sakaleo. Dia nivoaky ny ṣaina mena iRaminia tokoa. Eo hoy ny vahoaky dia talanjona ny vahoaky. Ary dia no miakatra Raminia. Ary dia nidina AndriandRakovatsy menamenatra. Ary dia nanontany Raminia : Aiza AndriandRakovatsy maty moa va namangy? tsy hitako ny zandriko. Dia hoy ny vahoaky : laṣana antsambo izy. Ary dia no miakatra ny entandRaminia. Ary dia nandroro ny entana AndriandRakovatsy. Ary dia lasana nianatsimo izy. Ary dia hoy Raminia : ataovy ny ṣai(na) fahatelo ny lamba fotsy fahatelo ny hazo na ny ṣaina an'azy. Natsangany ny ṣai(na) dia [fol. 30] lasana izy. Avy ta Manafiafy dia nonina izy. Ary dia nanaraky iValalanampy

[1] C'est le *valalanampy*.

[2] Pour *ranom-boatrimo* «jus du *voatrimo*». «C'est un citron à grosse écorce, dit Flacourt (*Relation de la grande ile de Madagascar*, p. 125), qui est cornu et vient gros comme la teste d'un enfant.»

[3] Du français *calebasse*.

amy ny Tatakorovy. Ary te Manafiafy dia aliny ny andro. Dia niondrany iValalanampy. Dia hoy AndriandRakovatsy : tsia anomby eto aminy eto any eto izany, fa anomby avy ta Maka. Ary dia nazava ny andro, dia natsaky AndriandRakovatsy nizaha an'azy iValalanampy. Tokoa hoy AndriandRakovatsy telom-polo ny anomby nomba any Valalanampy. Ary dia ravoravo AndriandRakovatsy. Telo taona iValalanampy amy ny Tatakorovy te Manafiafy. Fahefatsy tao tia hody iValalanampy. Dia hanoratra aho hoy AndriandRakovatsy. Dia nanoratra AndriandRakovatsy, ary dia vita ny soratra : Veloma aminao zokiko; [fol. 31] finaritra aminareo vahoaky. Zaho nahazo tany iManafiafy, tany azoko azonao, tany azonao azoko; ary veloma hanao. Laha mandeha ny vahoaky : eto ny taninareo vahoaky. Dia nifehy aminy ny tondroky an-kavanana ny soratra. Ary andro talata ny vintana alimizana [1] nialany ta Manafiafy iValalanampy amy ny Tatakorovy avy te Alamanofy. Dia vory ny vahoaky nalainy ny taratasy. Avy ny Anakara amy ny Antaitsimeto nizaha ny taratasy. Ary eto hoy ny Anakara hoy ny Antaitsimeto ny volana zandrinao AndriaNony. Raminia eto ny taninao ny anakavy ny reny ny vahoaky ny zama [fol. 32] eto ny taninareo hoy AndriandRakovatsy. Ary ny zanaky Ravinavy iRaminia ary AndriandRakovatsy iRamahosiza AndriandRakova. Ary ny nitiza [2] an-dRaminia RaMarovoa, ary ny nitiza AndriandRakovatsy Ilafy, ary ny nitiza AndriaMahosiza iRaṢaikazo, ary ny nizita AndriandRakova iRaTsiatefa. Eo lahy ny zanaka Ravinavy lahy roy vavy roy.

Hoy Raminia : haramo ny tany, ary dia hody Maka aho.

[1] De l'arabe الميزان, la Balance du Zodiaque qui a donné son nom au mois malgache *adimizana*. Le destin de la Balance est bon pour se mettre en route

[2] Peut-être pour *nitaiza*, de la racine *taiza* «prendre soin de quelqu'un comme une mère de ses enfants». Suivant cette interprétation, quatre des huit enfants de Ravinavy auraient élevé leurs quatre sœurs et frères cadets. Bien qu'elle ne me satisfasse point, je n'ai pas d'autre traduction à donner de ce passage.

Ary nivela ny zanany AndriaNony anaky ary AndriandRahazy iRaVahania ary RaSoavakonanaky. Ary dia laṣa Raminia nody [fol. 33] iMaka tsy nilevina tao iMahory.

Ary tsy... renin'AndrianDohaimpatsy malahelo aho hoy AndrianDohaimpatsy finaritra hanareo zanaky hanareo anakavy..... zandriko haromo ny tany, ary dia hilevina zaho fahatelo ny hady ny halalinany. Nalevina. Nefa haromo ny tany. Ary hoy AndriandRakova hanaraka zaho. Ary hoy Audrianony anaky : aza mandeha hanao fa lavitra ny any. Ary dia nandeha izy Andrianakamaṣora iMerina. Nanalany ny rano limy amby ny folo kalabaṣy ny rano. Ary dia izy avy te iKopa. Ary dia nanontany ny Vazimba : firy ny volana naho[1] avy moron-dranomaṣy? Roy ny (f. 34) volana hoy ny Vazimba. Ary dia zaho hoy AndriandRakova. Ary dia nanambady Voazimba[2], dia teraky Andriambahoaky. Ary ny raiky RaMahoṣiza tsy niteraky, maty te iAroky iNamakiandratsy.

Ary ity koa ny raiky amy ny Anakara amy ny Antaitsimeto ny taniny tany iMaka. iRahasa Maharavo, ary iRaDanialo iRaAlibokoray ary RaMialaza iRaMosafianalimo Andranahamby iFiraony.

Eo lahy ny talilin-drazantsika nataon-dRavalarivo fy belady iManizary darina mavino[3] iMasindrano.

Ahafizo Alaho[4] vo salamo Alaho nafoṣy ilmara ibony Solotano Ramoha[5].

[1] Ancien mot signifiant : pour que, qui n'existe plus en malgache moderne.

[2] J'ai signalé déjà cette orthographe différente du nom *Vazimba* dans ce court passage.

[3] Voir la note 2, p. 186.

[4] *Ahafizo Alaho* est la reproduction inexacte et abrégée de la formule حفظه الله تعالى *h'afzhahou Allaho ta'âla* « que Dieu, qu'il soit élevé! le garde ». RaValarivo se l'est appliquée à lui-même.

[5] Litt. : « et le salut de Dieu sur l'âme de 'Omar fils de Sultan descendant du Prophète RaMoha ». Le 'Omar dont il s'agit est le deuxième khalife. Je reviendrai plus loin sur cette mention du successeur de Abou Bekr.

[Fol. 2]. Voici l'histoire que j'ai écrite, moi, Ravalarivo :

RaMakarabehavelomana [1] était roi de la Mekke. Sa femme (s'appelait) RaSoamanorohovelona [2]. Lorsque RaMakarabehavelomana mourut, RaNoho [3] lui succéda. Lorsque RaNoho mourut, RaDavoda [4] lui succéda. Lorsque RaDavoda mourut, RaSolaimana [5] lui succéda. Lorsque RaSolaimana mourut, RaZosofa [6] lui succéda. Lorsque RaZosofa mourut, RaZonosy [7] lui succéda. Lorsque RaZonosy mourut, Antomoa Railo [8] lui succéda. Lorsque Antomoa [Fol. 24] Railo mourut, Antomoa Ravinavy [9] fit visite . . . . . Raminia (pendant) trois ans. La quatrième année,

[1] *RaMaka* qui a beaucoup (*be*) à vivre (*havelomana*).

[2] *Rasoa* (la bonne) qui montre le chemin (*manoro*), qu'elle vive longtemps ! (*ho velona*).

[3] Cf. l'arabe نوح Noé. J'utiliserai plus tard les indications généalogiques et historiques contenues dans le manuscrit C, dont la publication m'a paru utile malgré les nombreux passages obscurs du texte arabico-malgache.

[4] Cf. l'arabe داود *Dâoûd* « David ».

[5] Cf. l'arabe سليمان *Slimân* « Salomon ».

[6] Cf. l'arabe يوسف *Iousef* « Joseph ».

[7] Cf. l'arabe يونس *Iounes* « Jonas ».

[8] Le prophète Railo. Ilo me semble pouvoir être rapproché de l'arabe إيليّا et signifirait : Le prophète Elie. Les personnages bibliques précédents comptent au nombre des vingt-huit prophètes mentionnés dans le Qoran. Il n'y a donc pas lieu d'en attribuer le souvenir à la prétendue migration juive qui, d'après Flacourt (*op. cit.* Avant-propos) aurait peuplé l'île Sainte-Marie de Madagascar.

[9] Les nobles de l'Imerina considèrent Ravinavy, ou plus exactement Ravina et AndriandRavina, comme le premier de tous les roitelets du plateau central. Cf. A. GRANDIDIER, *loc. cit.*, p. 74, n. 1.

Raminia vint faire visite à son ami (le prophète) Moh'ammed aimé de Dieu; ils eurent une entrevue[1] à la Mekke. « Je pars, dit Raminia. — Ne pars pas (seul), dit Moh'ammed; allons ensemble à la recherche d'un (autre) pays[2]. — Je ne ferai pas la guerre, reprit Raminia, à ceux qui aimeront (notre) Dieu[3]. Je traiterai en égaux mes compagnons les AndrianJako et les AndriamBako[4] [Fol. 25]. — Où vas-tu donc, demanda Moh'ammed? — Je vais à Mahory[5], répondit Raminia. — Mahory, reprit Moh'ammed, est un pays plein de dangers; les bœufs y sont farouches, les habitants de ses forêts cruels; et les serpents boas[6] redoutables. » Moh'ammed resta. Moh'ammed s'appelle (aussi) l'Élu (de Dieu) iTsololamo[7]. Tels sont ses noms. Il a pour femmes iKatiza, Isa et iMariamo[8].

[1] Litt. : « ils se rassemblèrent, se réunirent ». On pourrait également traduire : « ils assemblèrent (le peuple) de la Mekke, et (en sa présence) Raminia dit.....

[2] Le texte porte : *tǎnā* pour le merina *tǎnānǎ*, village. Il n'est pas douteux que *tǎnā* a été inexactement mis pour *tǎny*, terre, pays.

[3] Litt. : « Je ne ferai pas la guerre à ceux qui aiment Dieu »; c'est-à-dire les musulmans ou les infidèles qui se convertiront à l'islam.

[4] Cette interprétation est loin d'être satisfaisante, mais l'obscurité du texte ne m'a pas permis d'en présenter une meilleure.

[5] Mahory est le nom actuel de l'île Mayotte des Comores; mais je crois volontiers qu'il désigne Madagascar dans les textes arabico-malgaches.

[6] Le texte porte *fanany* pour *fananina*. C'est une espèce de boa.

[7] La lecture de ce mot n'est pas douteuse, mais je n'en ai trouvé la signification ni en arabe ni en malgache.

[8] *Khadidja*, *'Aicha* et *Mariem*, Les deux premières sont particulièrement célèbres, Khadidja pour avoir été la première prosélyte

Raminia partit. (Il voyagea) pendant quinze jours et arriva à Vinanindratsy[1]. Les Mofia, AntaiVandrika, Maṣihanaka l'accompagnaient[2] (lorsqu'il) arriva à Vinanindratsy [fol. 26]. « (Notre navire) est pris dans la vase, dit Raminia. Comptez-vous, Kafiry et Solimo, ajouta t-il. » On jeta (à la mer pour alléger le navire) des pierres (qui servaient de lest). Mais, comme nous étions encore trop lourds (pour revenir à flot), on jeta trente d'entre nous[3]. Le bâtiment se

du Prophète; et 'Aicha, sur les genoux de laquelle il expira le 8 juin 632 de l'ère chrétienne. Cf. KASIMIRSKI, Le Koran, p. XII et XXVII. Khadîdja et sa fille Faṭima, dont le nom est souvent mentionné dans les légendes historiques de la côte sud-est, sont, avec Asia, femme de Pharaon, et Marie, mère de Jésus, les quatre femmes les plus parfaites. Cf. E. DOUTTÉ. *L'Islâm algérien en l'an 1900*, p. 3, Alger 1900, in-8°.

[1] Litt. : « à l'embouchure (d'une rivière) dangereuse ». Le texte arabico-malgache donne *Avinanindratsy* comme un nom propre; il faut, je crois, corriger en Am-binanin-dratsy: Raminia arriva à un mouillage dangereux, à l'embouchure d'une rivière, où le navire se prit dans la vase.

[2] Une tradition AntaiVandrika donne les mêmes compagnons à Raminia. Le nom des Mofia me semble pouvoir être rapproché de celui de la petite île de la côte orientale d'Afrique, au Sud de Zanzibar, Mafia. Ce serait un souvenir du passage des Arabes dans cette région et une indication de la route qu'ils ont suivie le long de la côte africaine, dans leur voyage d'Arabie à Madagascar. Cf. *Les Musulmans à Madagascar*, 2[e] et 3[e] parties.

Ainsi orthographié, le nom de *Masihanaka* s'appliquerait à une tribu du nord-ouest de Tamatave. Je crois qu'il faut corriger en *Masianaka*, la tribu du sud-est, par environ 23° 30', qui habite le bassin de la rivière du même nom. Cf. mes *Notes sur la région comprise entre les rivières Mananjara et Iasibola* (*Bull. de la Soc. de géog. de Paris*, 1[er] trimestre 1886).

[3] Cf. la légende AntaiVandrika suivante : « Arrivés au milieu de la mer, les sorciers virent que les navires allaient couler. Raminia

redressa, et marcha pendant douze jours. La mer était toujours très mauvaise. On nous compta encore, Kafiry et Salimo; et on en jeta encore huit. Le navire se redressa; et après trois autres jours de route nous vîmes ce pays-ci[1]. On fit escale à Harana[2]. « Lequel (de nos clans) s'est élevé au-dessus de l'autre)? Sont-ce les Solimo dirent les Kafiry. » — « Aucun de nous n'est mort, répondirent les Solimo. » On partagea par moitié [fol. 27] les Mofia, les AntaiVandrika et les Masihanaka; et (une partie) resta à Harana pendant trois ans. Nous avions apporté trente (bœufs) Valalana et Tatakorovy[3]. La quatrième an-

communiqua l'idée suivante aux AntaiVandrika qui l'accompagnaient : « Voici ce qu'il faut faire : le temps est mauvais, si nous « ne sacrifions pas nos enfants, il n'y a plus de salut pour nous. Les « navires couleront et nous périrons tous. Que chacun jette à la mer « ses enfants qui doivent mourir. » Les AntaiVandrika et leurs compagnons consentirent volontiers à ce que Raminia jetât les petits enfants à la mer. Avant de procéder au jet des petits enfants, Raminia tendit au milieu du bateau une étoffe qui le séparait en deux parties. Les AntaiVandrika et lui ne pouvaient se voir ni l'un ni l'autre. Raminia avait pensé à l'avance à prendre cette résolution et il avait apporté beaucoup de pierres pour les jeter à la mer à la place des enfants. Raminia se trouvait à l'avant du bateau et les AntaiVandrika à l'arrière. Lorsque tout fût prêt, il se pencha sur le bord du bateau et cria : « Eh! eh! » et il jetait des pierres. Les AntaiVandrika, au contraire, jetaient véritablement leurs enfants qui poussaient des cris perçants. Ils ignoraient que Raminia jetait des pierres et non des enfants. » *Les Musulmans à Madagascar*, 2e partie, p. 76-77.

[1] Nous arrivâmes à Madagascar.

[2] Appelé aussi Harambazaha et Vohémar, port important de la côte nord-est.

[3] Tous les textes de la côte sud-est appellent *Valalana* ou *Valalanampy*, et *Tatakorovy*, les bœufs et vaches qu'aurait importé Raminia.

née on se mit de nouveau en route en laissant (là) les Zanak'Onjatsy. Arrivée à iVondrona[1] iTaokaramy[2], à l'embouchure de l'iVondrona. (Après trois ans de séjour dans cet endroit), Raminia repartit la quatrième année et arriva à Alamanofy[3]. « J'ai vu là (dit-il,) un pays où je m'établirai. Je vais partir pour la Mekke, ajouta-t-il, chercher (tout) ce que je possède[4]. » Un bananier desséché produisit des (ba-

[1] Rivière qui se jette dans l'océan Indien, tout près et au sud de Tamatave.

[2] Ce nom semble être celui d'un village à l'embouchure de l'iVondrona.

[3] Le *Lamanoufi* de la carte de Flacourt. Petit village au sud de l'embouchure du Mangoro qui se trouve par 19° 59′ 30″ d'après les observations de M. A. Grandidier.

[4] Ce passage, qui serait incompréhensible d'après le manuscrit C, nous est expliqué par la légende suivante de Flacourt : « Du temps que Mahomet vivoit et estoit résident à la Mecque, Ramini (*sic*) fut envoyé de Dieu au rivage de la mer Rouge, proche la ville de la Mecque, et sortit de la mer à la nage, comme un homme qui se seroit sauvé d'un naufrage. Toutesfois ce Ramini estoit grand Prophète qui ne tenoit pas son origine d'Adam comme les autres hommes, mais avoit esté créé de Dieu à la mer, soit qu'il l'aye fait descendre du Ciel et des Estoilles, ou qu'il l'aye créé de l'escume de la mer. Ramini estant sur le rivage s'en va droit trouver Mahomet à la Mecque, luy conte son origine, dont Mahomet fut estonné, et luy fit grand accueil, mais, lorsqu'il fut question de manger, il ne voulut point manger de viande qu'il n'eust couppé la gorge luy mesme au bœuf, ce qui donna occasion aux sectateurs de Mahomet de luy vouloir mal et mesme furent en dessein de le tuer à cause du mespris qu'il faisoit de leur prophète. Ce que Mahomet empescha, luy permit de couper la gorge luy mesme aux bêtes qu'il mangeroit, et quelque temps après il luy donna une de ses filles en mariage, nommée Rafatème (Fatima). Ramini s'en alla avec sa femme en une terre dans l'Orient nommée Mangadsini ou Mangaroro, où il vescut le reste de ses jours, et fut grand Prince

nanes) mûres; une vache eut un veau à tête de mouton [fol. 28]; et des quinze calebasses de jus de

Il eut un fils qui s'appeloit Rahouroud, qui fut aussi très puissant, et une fille, nommée Raminia (*sic*), qui se marièrent ensemble et eurent deux fils, l'un nommé Rahadzi (Rahajy?) et l'autre Racoube ou Racouvatsi (AndriandRakovatsy). Rahadzi estoit l'aîné et Roy de la terre de Manghadsini (*sic*) ou Mangaroro; il n'avoit point d'enfants et eut dessein de faire un grand voyage par toutes les Indes; et pour cet effet fit esquipper une flotte de soixante vaisseaux; cependant donna ordre à l'éducation de son frère (AndriandRakovatsy) qui estoit jeune et le donna en charge à un Anacandrian (*Zanak'Andriana*, fils de prince) très sage et très sçavant, nommé Amboulnor (cf. le nom arabe عبد النور *'Abd en-Noûr*), qui, entre autre, estoit grand politique et universel en toutes les sciences. Avant son départ, il fit convoquer tous les Grands de son Royaume, leur proposa son dessein et leur dit que si dans certain temps il n'estoit point de retour et que l'on n'eust pendant son voyage aucunes nouvelles de luy, que l'on mist son frère sur le Trône et que l'on le recogneust pour Roy. Et pour mieux dessigner le temps, il fit apporter certaine sorte de bananes, qui estans foüies dans terre, peuvent durer dix ans sans se corrompre, et les fit mettre en terre, fit emplir sept vases de jus de citrons, et fit aussi enfoüir en terre une espèce de canne de sucre, et dit alors que ces bananes seront pourries, que ce jus de citron sera par la chaleur du temps dissipé dans les vaisseaux, et que ces cannes seront corrompues, et que pendant ce temps-là je ne sois pas de retour, et que vous n'ayez nouvelles de moy, vous pourrez eslire mon frère, et le reconnoistre pour Roy; et aussi si vous voyez arriver mes navires avec des voilles rouges, lesquelles seront toujours durant mon voyage en allant, vous pourrez vous assurer de ma mort. Il part avec sa flotte, il demeure plus de dix ans sans revenir, ny sans envoyer de nouvelles. L'on regarde dans les cruches, on tire les bananes de la terre, les bananes et les cannes de sucre estoient corrompues. L'on eslût aussi-tost Racoube (AndriandRakovatsy) Roy.» *Loc. cit.*, p. 48-50.

La légende de Flacourt et le manuscrit C sont concordants pour les faits; leur attribution à un personnage différent, le fils ou le père, est de peu d'importance. Flacourt rapporte que *RaHajy fit équiper une flotte de soixante vaisseaux pour faire un grand voyage*

citron, une seule restait (pleine)[1]. « Mon frère cadet et moi sommes égaux (dit Raminia), et il partit. « Voici mon frère cadet qui me remplacera (si je viens à mourir, dit-il encore avant son départ)[2] ».

par toutes les Indes; le Père Luiz Marianno (*Exploraçao portugueza de Madagascar em 1613. Boletim da Soc. de geogr. de Lisboa,* 1887, p. 339) spécifie que les ZafindRaminia sont venus à la pointe nord de Madagascar de *Mangalore dans l'Inde.* Les deux voyageurs européens ont obtenu ces renseignements dans la même région qu'ils ont visité à près de trente ans de distance. Je suis intimement persuadé, après dix ans de séjour à Madagascar, que les Antanosy de la première moitié du XVII[e] siècle ignoraient l'existence de l'Inde, dont ni leurs ancêtres, ni leurs descendants, même contemporains, n'ont connu seulement le nom. L'indication de Flacourt ne serait acceptable que si elle avait été puisée dans un texte arabico-malgache. L'absence de renvoi à une source indigène authentique ne nous permet pas d'en tenir compte. Le Père Luiz Mariano a assimilé le *Mangaroro* de la légende Antanosy au Mangalore de l'Inde. Pas plus que le voyageur français, il n'a pu entendre le nom de l'*Inde*, et encore moins celui du port de la province du Kanara méridional. J'ai longuement exposé dans la 3[e] partie de mes *Musulmans à Madagascar,* mes objections contre l'hypothèse d'une escale à Mangalore. Elle n'est rien moins que démontrée. La seule affirmation du P. Marianno, dont le nom de l'informateur indigène est une garantie scientifique insuffisante, ne permet pas de fixer ainsi l'itinéraire probable des Arabes qui ont islamisé la côte sud-orientale de la grande île africaine.

Le voyage de RaHajy *par toutes les Indes* me semble plus naturellement expliqué par le manuscrit C qui renvoie Raminia à la Mekke. Le récit de RaValarivo a un caractère de vraisemblance que ne présente pas la légende rapportée par Flacourt.

[1] Ce passage donne à supposer que Raminia aurait dit avant son départ : « Lorsqu'un bananier desséché produira des fruits, une vache aura un veau à tête de mouton, et de ces quinze calebasses de jus de citron, une seule restera pleine, vous pourrez prendre mon frère pour Roi ».

[2] Ces deux dernières phrases devraient précéder le passage où Raminia indique les événements qui doivent faire croire à sa mort.

Raminia partit (ensuite) chercher les richesses (qu'il possédait) à la Mekke. Ses richesses (mesurent) trois brasses sur deux brasses[1]. Raminia (resta absent pendant) deux ans[2] et revint la troisième année, apportant une cruche en terre[3].

Un vendredi, sous le destin de la Vierge du Zodiaque[4], le coq chanta. « Il fait jour, dit AndriandRakovatsy. » Il se fit suivre par les Anakara et les Antaitsimeto[5] (et vint) à Lamanofy. Après avoir rassemblé les Anakara et les Antaitsimeto, il apparut sur le navire. Le peuple le vit et lui dit [fol. 29] : « Le temps est beau ». AndriaNony[6] arriva à l'embouchure de (la rivière) Sakaleony.

Raminia fit arborer le pavillon rouge[7]. « Le voici, dit le peuple étonné (de son retour). » Raminia descendit (à terre)[8]. AndriandRakovatsy monta (à bord

[1] Cette traduction est incertaine, mais la concision du texte ne permet pas d'aller au delà du sens littéral.

[2] Plus de dix ans d'après la légende de Flacourt.

[3] Elle aurait été déposée au village de Ambodisiny (litt. : le village qui est au pied [*ambody*] de la cruche [*siny*]), sur la rive droite et à l'embouchure de l'iVondrona. Elle fut brisée, il y a quelques années, par un voyageur anglais qui mourut, peu de temps après, brûlé dans une case malgache où il passait la nuit. Les indigènes ne manquèrent pas d'attribuer cette mort violente au bris de la cruche sacrée apportée par Raminia.

[4] Chaque jour est faste ou néfaste suivant l'influence stellaire sous laquelle il se trouve.

[5] Cf. sur ces deux clans les *Musulmans à Madagascar*, 1[re] et 2[e] parties.

[6] Lire *AndriandRakovatsy*.

[7-8] « Huict jours après l'eslection de Racoube (AndriandRakovatsy), continue la légende rapportée par Flacourt, la flotte de Rahadzi arrivoit au port de Mangnadsimi (*sic*) et le nouveau Roy estoit à

de son navire) honteux (d'avoir supplanté son frère pendant son absence). « Où est AndriandRakovatsy, demanda Raminia? Est-il mort ou est-il allé me faire visite? Je ne vois pas mon frère. » — « Il est allé sur son navire, répondit le peuple. » On débarqua les bagages de Raminia, et on embarquait (en même temps) ceux de AndriandRakovatsy. Ce dernier appareilla dans la direction du Sud. « Arborez, dit Ra-

Manguelor (*sic*) ou Mangararo autre port. Les voilles paroissoient rouges; d'autant que les matelots n'avoient pas pensé de mettre les voilles blanches pour faire connoistre de loing que Rahadzi vivoit : ains avoient laissé les rouges. La flotte arrivée, Rahadzi envoye sçavoir des nouvelles de son frère. Racoube, nouveau Roy, ayant peur de s'estre trop hasté de se faire eslire et appréhendant que son frère ne le fist mourir, fait promptement esquiper un grand Navire (d'autres disent trente Navires), et se met en mer avec trois cents hommes, entre lesquels estoient ses plus confidens amis et domestiques, embarque tout ce qu'il avoit de richesse, or, argent, et autres choses, met la voile au vent, et s'en vient le long de la coste de la mer vers le sud. Rahadzi sçachant la fuite de son frère, ne voulut point débarquer, et se met en mer à le suivre dans un autre grand Navire, où il y avoit trois cents hommes, et furent ainsi trois mois en mer tant que Racoube arriva à l'isle de Comoro, qu'il trouva habitée : de là tire vers l'Orient, et passe au Nord de l'isle de Madagascar. Il suit en après la coste jusques à ce qu'il arrivast à l'embouchure d'une rivière nommée Harengazavac (Ranogazava), à deux lieües de Mananzari (Mananjary), dans la province des Antavarres (Antavaratra), et là il s'eschoüa son Navire, desbarqua tout son monde, et toutes ses richesses et meubles. Treize jours après, Rahadzi arriva à Lamanouffi (Lamanofy), terre des Ambohitsmenes (Ambohimena), et là eschoüa aussi son Navire, là où il apprit que son frère estoit arrivé à Mananzary. Il luy envoya un nommé Geofarere (cf. le nom arabe جعفر *Dja'afar*) avec quelques siens serviteurs, pour luy faire sçavoir sa venue et pour luy tesmoigner qu'il ne le poursuivoit point pour le perdre, mais, au contraire, pour le faire revenir et l'asseurer de son amitié. Geofarere

minia, un pavillon[1] de trois brasses (de long) en toile blanche; hissez-le à une hampe de trois brasses (de hauteur). » On hissa le pavillon (fol. 30) et on se mit en route. Il[2] arriva à Manafiafy[3] et y résida. Le Valalanampy et le Tatakorovy l'accompagnaient. On arriva à Manafiafy le soir. Le Valalanampy s'embarqua[4]. « Ce n'est pas un bœuf de ce pays-ci, dit AndriandRakovatsy, mais un bœuf de la Mekke. » Au jour, AndriandRakovatsy passa l'eau pour voir le Valalanampy. « Trente bœufs, dit AndriandRako-

aperçut des Chrestiens sur le bord de la rivière qui lavoient leurs chemises (!)..... (Il est à remarquer que ces Chrestiens estoient d'un Navire qui avoit esté eschoué à la coste et que quelques temps après ils bastirent en débris du vaisseau un autre Navire, dans lequel ils s'en retournèrent.) Geofarere s'en retourne vers Rahadzi, et luy rapporte que son frère estoit allé loin dans la terre. Rahadzi dit que puisqu'il avoit suivy son frère si loin en mer, qu'il n'estoit pas obligé d'en faire davantage. Il se tint à Lamanouffi, se maria à la fille d'un Grand du pays, de laquelle il eût des enfans, et vid mesme des enfans de ses enfans : puis fit refaire un autre vaisseau, ou fit radouber le sien qu'il avoit conservé, et s'embarqua dedans avec cent hommes pour s'en retourner au lieu de Mangaroro, sa patrie. De Rahadzi sont descendus tous les Blancs qui se nomment Zafferamini (ZafindRaminia), qui demeurent aux Ambohitsmènes (Ambohimena), Antavarres (Antavaratra) et aux Matatanes (Matitanana). » *Loc. cit.*, p. 50-51. — [8] Litt. : « monta à terre », c'est-à-dire s'éleva du niveau de la mer au rivage.

[1] Les voiles blanches ou rouges de la légende de Flacourt sont remplacées dans le manuscrit C par des pavillons de même couleur.

[2] C'est de AndriandRakoratsy qu'il s'agit.

[3] Ou Sainte-Luce; petit port au nord de Fort-Dauphin.

[4] Il faudrait *débarqua*. La phrase suivante indique que le Valalanampy descendit à terre où AndriandRakovatsy fit remarquer au peuple que ce bœuf était originaire de la Mekke. Ce passage et les suivants sont particulièrement obscurs.

vatsy, accompagnent le Valalanampy. » Et il était joyeux. Le Valalanampy et le Tatakorovy restèrent trois ans à Manafiafy. La quatrième année, celui-là désirait retourner (dans son pays). « Je vais écrire, dit AndriandRakovatsy. » Il se mit à écrire, et lorsqu'il eût terminé : « Adieu, mon aîné [fol. 31] (dit-il)! (vivez) en bonne santé, ô peuple! J'ai pris cette terre de Manafiafy. Elle t'appartient comme à moi qui l'ai prise; comme m'appartient celle que tu as prise toi-même. Adieu! » (Il dit) en s'en allant au peuple : « Ce pays est à vous. » Et il ordonna (en faisant un signe) de son index (de la main) droite (de suivre les prescriptions) de l'écriture[1] (sacrée).

Un mardi, sous l'influence de la Balance (du Zodiaque), on partit de Manafiafy avec le Valalanampy et le Tatakorovy, et on arriva à Lamanofy.

Le peuple réuni, on prit l'écrit (de AndriandRakovatsy). Les Anakara et les Antaitsimeto vinrent le voir. « Ce sont-là, dirent les Anakara et les Antaitsimeto, les paroles de ton cadet AndriaNony. » — « Raminia, ce pays est à toi; mère, sœur, peuple, assemblée (sont tiens) [fol. 32], ajouta AndriandRakovatsy. »

Les enfants de Ravinavy sont : Raminia, AndriandRakovatsy, RaMahosiza et AndriandRakova. Raminia éleva[2] RaMarovoa; AndriandRakovatsy, Ilafy; An-

[1] Il faut entendre par *soratra*, le *sora-be* (litt. : l'écriture grande), le livre sacré des tribus musulmanes.

[2] نطِيَا ne peut être rapproché que de la racine *taiza*, et signifie : « élever un nourrisson, prendre soin de quelqu'un comme une mère

driaMahosiza, RaSaikazo; et AndriandRakova, Ra-Tsiatefa. Tels sont les enfants de Ravinavy : deux hommes et deux femmes[1].

« Gardez[2] bien le pays, dit Raminia; moi, je retourne à la Mekke. » Il laissa son fils AndriaNony, AndrianRahazy[3], RaVahania[4] et RaSoavakonanaky[5]. Il partit pour la Mekke [fol. 33] et ne fut pas enterré à Mahory.

Mais ne pas..... la mère de AndrianDohaimpotsy : « Je suis malheureux, dit AndrianDohaimpotsy, Soyez en bonne santé, mes enfants, vous, sœur,...., mon frère cadet. Gardez bien le pays. Vous m'enterrerez dans un trou de trois brasses de profondeur. » On l'enterra (ainsi). « Gardez bien le pays, (dit-il encore avant de mourir). »

Alors AndriandRakova dit[6] : « J'accompagnerai. » — « Ne pars pas, dit le jeune Andrianony, car c'est loin. » Elle partit (avec) Andrianakamasora[7] pour

s'occupe de ses enfants» (cf. *Dictionnaire malgache-français*, sub verbo). Il doit y avoir là une erreur matérielle de rédaction; et il faut «Raminia épousa...» Voir la note 2, p. 215.

[1] Les deux hommes sont Raminia et AndriandRakovatsy.

[2] *Haramo* est certainement pour *arovy* « gardez ».

[3] Le prince Rahazy. Cf. la légende de Flacourt.

[4] Sœur de Raminia d'après d'autres légendes.

[5] Cf. A. Grandidier, *loc. cit.*, p. 123, notule *b*.

[6] Le manuscrit C attribue à AndriandRakova, une femme, le voyage de la côte dans l'intérieur de l'île accompli par le Racoube de la légende de Flacourt. Ces deux noms et celui de AndriandRakovasty sont si manifestement identiques que j'ai cru pouvoir indiquer ce dernier comme le chef du groupe de musulmans qui ont pénétré dans le plateau central.

[7] On pourrait lire aussi *Arazanakamasora*.

l'iMerina. Elle prit quinze calebasses d'eau. Lorsqu'elle arriva sur (le fleuve) iKopa [1], elle demanda aux Vazimba : « Combien y a-t-il de mois (de marche) d'ici à la mer? » — « Deux mois [fol. 34], répondirent les Vazimba. » — « Moi, dit-elle, je suis AndriandRakova. » Elle épousa un Vazimba et fut mère de Andriambahoaka. Ramahosiza n'eut pas d'enfants. Elle mourut sur le iAroka [2] à Namakiandratsy [3].

Le pays dont sont originaires les Anakara et les Antaisimeto est la Mekke. iRabasa, Maharavo, RaDanialo, RaAlibokoray, RaMialaza et RaMosafianalimo (sont?) à Andranamby et Faraony [4].

Telle est l'histoire de nos ancêtres faite par RaVa-

[1] Tananarive est située sur la rive droite du fleuve.

[2] Le iAroka se jette dans l'océan Indien à environ cent kilomètres au sud de Tamatave.

[3] « Racoube, continue la légende de Flacourt, monte le long de la rivière de Mananzari jusques à Hombes (Anomby), de là à Sandranhante (Sandrananto), de là s'en va à Manambondrou (Manambondro), de là à Saafine (Sahafeno), de là à Somenga (Soamanga), de là à Anachimoussi (?), de là à Azouringhets (Hazoringitra); là où il se maria à la fille du Grand du pays. En ce temps-là, dans la plus grande partie de l'isle de Madagascar, il n'y avait qu'un Roy absolu qui y commandoit et avoit sous lui en chaque province des gouverneurs qui estoient grands seigneurs (*Note :* cette affirmation de Flacourt est absolument inexacte). Racoube espousa sa fille... il se retira avec sa femme et tous ses gens du costé du sud de l'isle. Et après plusieurs journées, il arriva à Bohits Anrian (AmbohitrAndriana), où il mourut. » *Loc. cit.*, p. 51-52. Le manuscrit C, c'est là l'importance de ce document, fait au contraire arriver AndriandRakova dans l'Imerina où elle épouse un Vazimba.

[4] Au sud de Mananjary.

larivo au pays de Mananjary, dans notre maison, (sise au quartier) de Masindrano[1].

Que Dieu le garde; et que Dieu (accorde) le salut à l'âme de 'Omar[2] fils de Sultan, (descendant du Prophète) RaNoha[3].

[1] Quartier sud du village de Mananjary.

[2] Voir note 5, p. 216. 'Omar est, malgré la filiation inexacte que lui donne RaValarivo, le deuxième khalife. Le manuscrit 8 en fait également mention. Ces renseignements permettent de supposer avec quelque certitude que les Arabes émigrés dans le sud-est de Madagascar étaient des Sounnites. Des Chiïtes n'auraient pas montré une pareille sollicitude pour le repos de l'âme du successeur de Aboû Bekr qu'ils ont en particulière horreur. J'ai vu les Persans célébrer l'anniversaire de sa mort par des démonstrations de joie très significatives.

[3] *RaMoha* est pour *RaNoha*, de l'arabe نوح *Noûh'* «Noé».

LE
JĪVAVIYĀRA DE ŚÂNTISÛRI.

UN TRAITÉ JAÏNA
SUR LES ÊTRES VIVANTS.

TEXTE PRÂCRIT,
TRADUCTION FRANÇAISE, NOTES ET GLOSSAIRE,

PAR A. GUÉRINOT.

INTRODUCTION.

I

Le *Jīvaviyāra* fut composé par Śântisûri. Si celui-ci ne l'indique pas d'une façon explicite, du moins le laisse-t-il aisément deviner, en rappelant son nom à l'avant-dernier vers :

siri Santisūri-siṭṭhe
kareha bho ujjamaṃ dhamme ||

Appliquez-vous, ô [hommes!] à la loi religieuse expliquée par le vénérable Śântisûri!

Śântisûri s'appelait encore Sântyâcârya[1].

La notice la plus étendue que nous possédions à son sujet se trouve dans le *Gurvāvalīsūtra*, une liste chronologique établie par DHARMASÂGARA au commencement du dix-septième siècle de l'ère Saṃvat, et qui énumère les soixante premiers gurus de la secte Tapâ.

Cette notice est la suivante :

Vikrama-saṃvat 1096 varṣe śrī-Uttarādhyayanaṭīkākṛt-Thārāpadravagachīya-Vādivetāla-śrī-Śāntisūri-svargraḥ[2].

En l'an Saṃvat 1096 mourut Śântisûri, surnommé Vâdivetâla[3]; il appartenait à la secte des Thârâpadras et il écrivit un commentaire sur l' *Uttarādhyayanasūtra*.

Dans ce commentaire Śântisûri se donne comme le disciple de SARVADEVA et d'ABHAYADEVASÛRI[4].

Il y eut plusieurs sages jaïnas du nom de Sarvadeva. Celui dont il s'agit ici est signalé au n° 36 du *Gurvāvalīsūtra*[5].

[1] A. WEBER, *Verzeichniss d. Sanskrit und Prâkrit Handschriften d. Königl. Bibliothek zu Berlin*, II, 2, p. 731; — R. G. BHANDARKAR, *Report on the search for sanskrit Manuscripts during the year 1883-1884*, p. 129.

[2] A. WEBER, *Verzeichniss*, II, 3, p. 1005; — J. KLATT, Extracts from the historical records of the Jainas, in *Indian Antiquary*, XI, p. 253, col. 2.

[3] Sântisûri est également cité avec ce surnom dans un commentaire sur le *Kalpasūtra*, la *Kalpāntarvācyāni*; cf. A. WEBER, *Verzeichniss*, II, 2, p. 664.

[4] H. JACOBI, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭri*, Leipzig, 1886, p. VIII; — R. G. BHANDARKAR, *Report for 1883-1884*, p. 129.

[5] A. WEBER, *Verzeichniss*, II, 3, p. 1004; — J. KLATT, *Indian Antiquary*, XI, p. 253, col. 1.

De son côté, Abhayadevasûri appartenait, comme Śàntisûri lui-même, à la secte des Thârâpadras. Il ne doit pas être confondu avec ABHAYADEVASÛRI, le célèbre commentateur des Aṅgas. Ce dernier fit partie de la secte Vṛhat-Kharatara et mourut en Saṃvat 1135 ou 1139[1]. Il n'a donc pu être le maître de Sàntisûri; il est plus vraisemblable, au contraire, qu'il en fut l'élève; mais le fait n'est pas certain[2].

Śântisûri composa son commentaire sur l'*Uttarādhyayanasūtra*[3] dans un temple, à Aṇahilapâṭaka, la capitale du pays de Gujerat[4].

Peut-être est-il aussi l'auteur d'un commentaire sur le *Bhaktāmarastotra* de MÂNATUṄGA[5], qui vivait vers l'an 800 de l'ère Saṃvat[6].

II

Le *Jīvaviyāra* (*Jīvavicāra*) est un exposé de la doctrine jaïna sur les êtres vivants. Il comprend 51 vers dans le mètre ârya et se divise en deux parties. La première (v. 1-25) énumère et classe les êtres vivants; la seconde (v. 26-51) en indique les principaux caractères.

[1] J. KLATT, *Specimen of a literary-bibliographical Jaina Onomasticon*, Leipzig, 1892, p. 1.

[2] PETERSON, *Report on the search for sanskrit Manuscripts, 1884-1886*, p. 31 du Report.

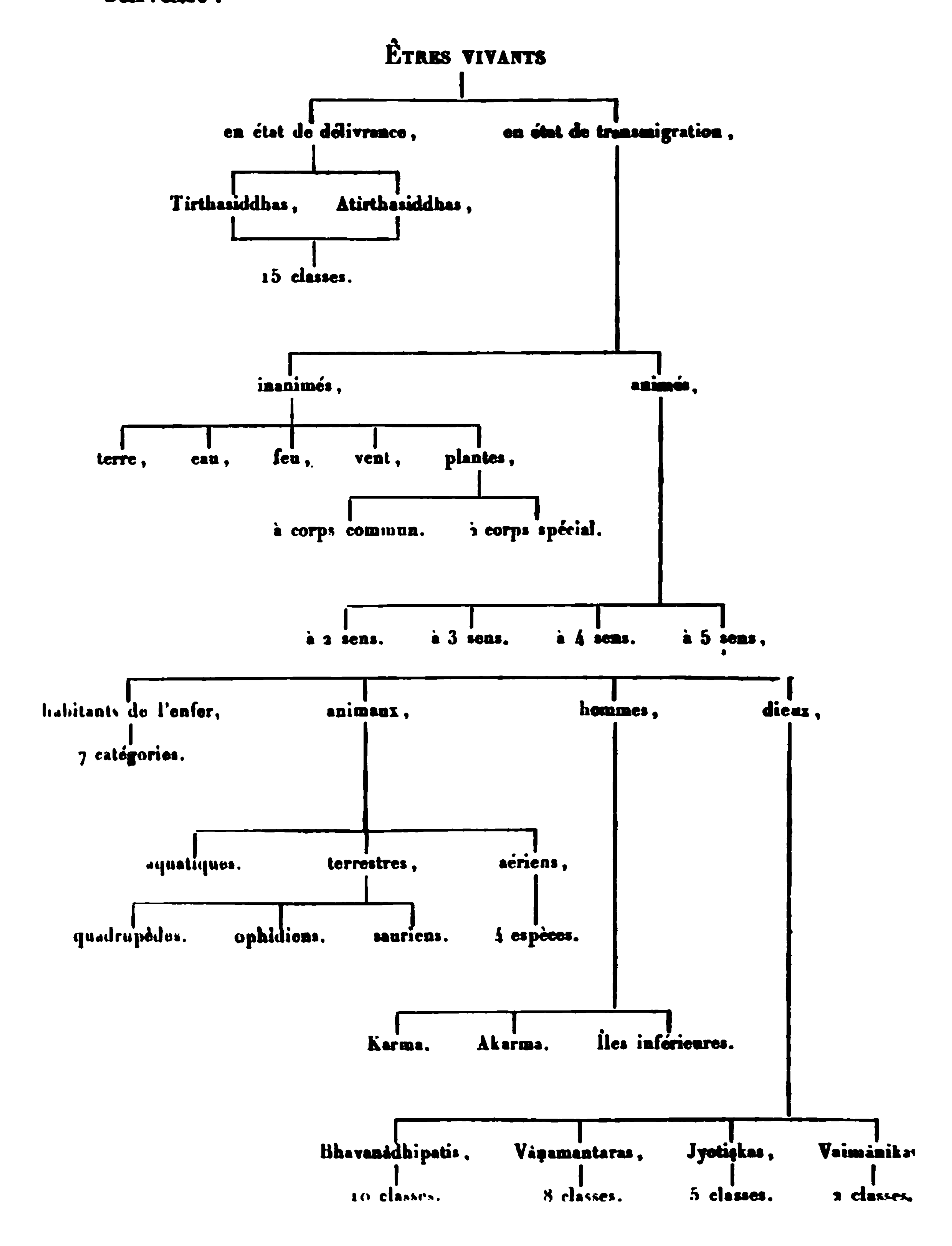
[3] Ce commentaire est quelquefois désigné sous le titre *Śiṣyahitā;* cf. A. WEBER, *Verzeichniss*, II, 2, p. 731.

[4] R. G. BHANDARKAR, *Report for 1883-1884*, p. 129.

[5] PETERSON, *Report on the search for sanskrit Manuscripts, 1882-1883*, p. 96 de l'Appendice.

[6] A. WEBER, *Verzeichniss*, II, 3, p. 932, note 1.

La première partie peut se résumer dans le tableau suivant :



La seconde partie comprend cinq subdivisions qui, à propos des êtres vivants de chaque catégorie, traitent respectivement :

1° De l'étendue de leur corps ;

2° De la durée de leur existence ;

3° Du temps pendant lequel ils persistent sous leur propre forme ;

4° Du nombre de leurs principes vitaux ;

et enfin, 5° de leurs naissances successives.

III

La présente édition du *Jīvaviyāra* a été établie d'après les quatre manuscrits suivants :

A. Ms. fol. 1789 de la Bibliothèque royale de Berlin. Texte et commentaire. 22 feuillets 26×11. Papier. Saṃvat 1613. Belle écriture devanâgarie, à raison de 15 lignes à la page.

Le commentaire fut composé par Ratna, élève de Meghanandana (*vṛttiṃ Jīvavicārasyā'kārṣīd Ratnaḥ*), à Thallû (*vṛttis Thallū-sthitena kṛtā*), en Saṃvat 1605 (*nṛpavikramavatsarataḥ prāṇa[kha]kāyendu-śaradi*), un lundi, le 8e jour de la moitié obscure du mois de Śrâvaṇa, en aśvinî (*nabhasi some kṛṣṇā'ṣṭamy-aśvinyām*)[1].

B. Ms. fol. 1975 de la Bibliothèque royale de Berlin. Texte seul avec trois autres petits traités. 19 feuillets 26×11 ; les feuillets 2, 3, 4 et 16 manquent. Papier. Sans date. Belle écriture devanâgarie. Le *Jīvaviyāra* commence au verso du feuillet 17, ligne 10, et se termine au recto du feuillet 19, ligne 10.

[1] Cf. J. Klatt, *Specimen of a Jaina Onomasticon*, p 54.

C. Ms. fol. 1788 de la Bibliothèque royale de Berlin. Texte seul avec deux autres petits traités. 9 feuillets 26×11. Papier. Sans date. Caractères devanâgarîs amples et bien distincts. Le *Jīvaviyāra* commence au feuillet 1, ligne 1, pour se terminer au feuillet 3 recto, ligne 4.

D. Ms. So 162 de la Bibliothèque universitaire de Bonn. Texte et commentaire. 4 feuillets 24×12. Papier. Saṃvat 1723. Écriture devanâgarîe. Texte au milieu de chaque page, à raison de 5 lignes en moyenne. Au-dessus et au-dessous le commentaire en caractères un peu plus petits. Quelques lacunes, par suite de détériorations, dans le texte au dernier feuillet, et passim quelques passages illisibles dans le commentaire dont ni l'auteur ni la date ne sont indiqués.

Tous ces manuscrits commencent par le diagramme jaïna *arham*.

Nous en avions terminé l'étude et établi le texte du *Jīvaviyāra*, quand nous apprîmes[1] que ce traité avait déjà été publié deux fois dans l'Inde :

1° Dans la collection dite *Laghu-prakaraṇa-saṃgraha*, 1re édition, 1876; 2e éd., 1889;

2° Avec une traduction en gujerati, par Bhîmasiṃha Mâṇaka, à la Nirṇaya-Sâgara-Press de Bombay, 1re édition, 1876; 2e éd., 1885.

Comme nous n'avons eu aucune de ces éditions à notre disposition, il nous a été impossible de les collationner.

M. le Professeur Jacobi voudra bien agréer l'expression de notre plus sincère gratitude. Il nous a

[1] J. Klatt, *Specimen of a Jaina Onomasticon*, p. 54.

initié à la lecture des manuscrits jaïnas et nous a aidé de ses conseils toutes les fois que nous avons fait appel à son obligeance. Ce nous est un devoir très agréable de le reconnaître.

JĪVAVIYĀRA,

CONSIDÉRATIONS SUR LES ÊTRES VIVANTS.

PREMIÈRE PARTIE.

bhuvaṇa-paīvaṃ[1] *Vīraṃ*
namiūṇa bhaṇami[2] *aboha*[3]*-boh'atthaṃ* |
jīva-sarūvaṃ kiṃci vi[4]
jaha bhaṇiyaṃ[5] *puvva-sūrīhiṃ*[6] ‖ 1 ‖

1. D *paivaṃ.* — 2. ABCD *bhaṇāmi.* — 3. AB *abuha.* — 4. B *kiṃcī.* — 5. C *bhaṇiaṃ.* — 6. D *sūrihiṃ.*

Après avoir rendu hommage au Maître [qui est] la lumière du monde, je me propose, pour l'enseignement de ceux qui n'en sont pas instruits, de parler de la nature des êtres vivants comme en ont traité les sages d'autrefois.

« Le Maître qui est la lumière du monde » n'est autre que Mahâvîra; cf. comm. D. *śrī-Mahāvīrasvāminaṃ natvā.* Le comm. A l'appelle « le soleil de la vraie connaissance » *saj-jñāna-bhāskaraṃ Vīram*, et le comm. D « la lumière qui, pareille à celle d'une lampe, permet d'éviter tout péché » *sakala-pāpā'panodāya dīpa iva dīpaḥ.*

« Les sages d'autrefois » sont, d'après le comm. D, « Sudharman et les autres » *pūrva-sūribhiḥ Sudharmāsvāmy-ādibhiḥ*, c'est-à-dire les onze principaux disciples de Mahâvîra. Sudharman fut le plus célèbre d'entre eux, et dans les *paṭṭāvalīs* ou listes chronologiques des différentes sectes jaïnas, son nom est toujours cité immédiatement après celui de Mahâvîra. A la mort de celui-ci (en l'an 526 av. J.-C. environ) il prit la direction de l'église jaïna. Il mourut lui-même vers l'an 506 avant J.-C. (Cf. le *Gurvāvalīsūtra* de Dharmasâgara in WEBER, *Verzeichniss*, II, 3, p. 999, et la *Paṭṭāvalī* de la secte Kharatara in WEBER, *Id.*, II, 3, p. 1031). On lui attribue plusieurs des sûtras qui constituent le Siddhânta des Śvetâmbaras, et en particulier l'*Uttarādhyayanasūtra* dont le ch. 36 traite des êtres vivants.

jīvā muttā saṃsā =
riṇo ya[1] *tasa-thāvarā ya saṃsārī* |
puḍhavi-jala-jalaṇa[2]*-vāū*[3]
vaṇassaī[4] *thāvarā neyā* ‖ 2 ‖

1. D *a*. — 2. A *jalaṇi*. — 3. B lit: *puḍhavi-daga-agaṇi-māru ya*. — 4. D *vaṇassai*.

Les êtres vivants sont :
ou en état de délivrance,
ou en état de transmigration.
Les êtres vivants en état de transmigration sont :
ou animés,
ou inanimés.
La terre, l'eau, le feu, le vent et les plantes doivent être considérés comme inanimés.

Par « êtres animés », il faut entendre ceux qui sont capables de se mouvoir eux-mêmes, ceux qui ont en eux le principe

de leur mouvement. Les autres sont les « êtres inanimés ». A propos de ces derniers, le comm. A remarque qu'ils ne sont pas toujours, comme ici, divisés en cinq classes. En effet, dans le *Jīvābhigamasūtra* et dans l'*Uttarādhyayanasūtra*, les êtres inanimés comprennent trois catégories seulement : la terre, l'eau et les plantes; le feu et le vent constituent, avec les êtres pourvus d'un corps organique, les trois classes des êtres animés.

phaḷihamaṇi[1]*-rayaṇa-vidduma*[2]*-*
hiṅgula[3]*-hariyāla*[4]*-maṇasila-rasindā* |
kaṇay'āi[5]*-dhāu-seḍhi*[6]
vaṇṇiya[7] *araṇeṭṭa ya palevā* ‖ 3 ‖

abbhaya tūri[1] *ūsaṃ*[2]
maṭṭiya[3]*-pāhāṇa-jāiṇo'ṇegā*[4] |
sovīrañjaṇa-loṇā =
i[5] *puḍhavi-bheyā u icc'āi*[6] ‖ 4 ‖

3. — 1. B *phaḷahi°*. — 2. B *vidruma*. — 3. C *hiṅgulu*. — 4. CD *hariāla*. — 5. CD *kaṇag'āi*. — 6. B *seḍhi ya*. — 7. B *vanniya*; C *vannī*; D *vanni*.

4. — 1. B *tūriya*. — 2. A *ussaṃ*; C *usaṃ*. — 3. C *maṭṭia*; D *maṭṭī*. — 4. A *jāiya aṇegā*; BCD *jāiu' ṇegā*. — 5. BD *loṇāī*; C *lavaṇāī*. — 6. A *bheyāi icc'āī*; B *bheyā u icc'āi*; C *bheyāiṃ icc'āiṃ*; D *lheāi īcc'āī*.

3. Le cristal, le diamant, le corail; le cinabre, l'orpiment, le réalgar, le mercure; l'or, etc., [c'est-à-dire] la série des métaux; l'argile colorée, [les minéraux appelés] *araṇeṭṭa* et *paleva*;

4. Le talc, l'alun, le salpêtre; l'argile, les différentes sortes de pierres; le sulfure d'antimoine, les sels, etc. : telles sont les espèces terreuses.

3. Les mots *vaṇṇiya* et *araṇeṭṭa* présentent le thème absolu au lieu du Nom. Sing.; Cf. Pischel, *Grammatik d. Prâkrit-Sprachen*, § 364. — Les deux commentaires interprètent *seḍhī* par *khaṭikā* « craie »; nous y voyons plutôt le sanscrit *śreḍhī* « série ». Les métaux qui constituent cette série sont au nombre de sept, à savoir : l'or, l'argent, le cuivre, l'étain, le zinc, le plomb et le fer; leurs noms sont, d'après le comm. A : *cāmīkara-rūpya-tāmra-trapu-ṣarpara* (*sic* = zinc?)-*sīsaka-lohāni;* et d'après le comm. D : *svarṇaṃ rūpyaṃ trapu tāmraṃ yaśadam* (l'original a la forme prâkrite *jasadu*) *āraṃ sīsakam*. « Ce sont-là, ajoute ce dernier commentaire, les métaux principaux; les autres, tels que le laiton, etc., sont artificiels » *ity ete dhātavo mukhyāḥ kaṃs'ādyāḥ kṛtrimāḥ*. Le comm. D rappelle aussi la liste des métaux d'après l'*Uttarādhyayanasūtra*, 36, 74 :

aya tamba tau ya sīsaga—
ruppa-suvaṇṇe ya vaire ya ||

« Le fer, le cuivre, l'étain, le plomb, l'argent, l'or et le diamant. »

Les deux commentaires identifient *vaṇṇiya* au sanscrit *varṇikā*, et A explique ce mot par *rakta-mṛttikā*. — D'après le comm. D, les minéraux appelés *araṇeṭṭa* et *paleva* sont « connus » *etau prasiddhau;* d'après A, *araṇeṭṭa* est également « connu » *prasiddhaḥ*, et *paleva* est une « sorte de pierre » *pāṣāṇa-viśeṣaḥ*. Toutefois, il nous est impossible de savoir quels minéraux sont désignés par ces mots, qui ne se trouvent pas d'ailleurs dans Garbe, *Die indischen Mineralien*.

4. Le thème absolu *abbhaya* est pour le Nom. Sing. — Sur *sovīrañjaṇa* (= *sauvīrāñjana*), cf. Garbe, *Die indischen Mineralien*, p. 54, note 1.

Par les « sels », il faut entendre avec le comm. D, ceux « de soude, de potasse, etc. » *lavaṇāni saindhava-sarjikā'dīni*.

bhom' antarikkham[1] *udayaṃ*[2]
ussā[3]*-hima-karaga-haritaṇu*[4]*-mahīyā*[5] |
hunti ghaṇo' dahi-m-āī[6]
bheyā 'ṇegā u[7] *āussa*[8] ‖ 5 ‖

1. B *bhūm' antarakkha.* — 2. CD *udagaṃ.* — 3. ABD *usā.* — 4. BC *haratanū*; D *haratana.* — 5. B *mahiyā*; C *mahiā*; D *mahīā.* — 6. BC *āiṃ.* — 7. C *ya.* — 8. D *āūssa.*

L'eau terrestre et l'eau atmosphérique; la gelée blanche, la neige, la grêle, la rosée, le brouillard; les nuages, [l'eau de] l'océan, etc., constituent les différentes espèces aqueuses.

La lettre *m* dans *dahi-m-āī* est euphonique; Cf. Pischel, *Grammatik*, § 353. — Sur *āu=āpaḥ*, cf. Pischel, *Grammatik*, § 355. — Le mot *haritaṇu*, d'après le comm. D, désigne la «rosée», *haritaṇu tṛṇā'gra-jala-bindavaḥ*.

iṅgāla-jāla-mummura[1]*-*
ukkā[2] *'saṇi-kaṇaga-vijju-m-āīyā*[3] |
agaṇi[4]*-jiyāṇaṃ*[5] *bheyā*
nāyavvā niuṇa[6]*-buddhīe* ‖ 6 ‖

1. BD *mummara.* — 2. D *ūkkā.* — 3. C *āīā*; D *āiā.* — 4. B *aṇi.* — 5 CD *jiāṇaṃ.* — 6. D *niūṇa.*

Le charbon, la flamme, les cendres ardentes; les météores, la foudre, les bolides, l'éclair, etc. : telles sont les espèces qu'une intelligence exercée doit considérer comme [constituant] les êtres vivants ignés.

Le comm. A explique *mummura* par *viralā'gni-kaṇa-bhasma*; le sens en est donc bien «cendres ardentes». — D'après le

même commentaire, il faut entendre par *asaṇi* «les grains de feu qui tombent du ciel sur la terre» *ākāśāt patitā bhuvi vahni-kaṇāḥ*, et par *kaṇaga* «le feu qu'on voit tomber du ciel sous forme de grains météoriques» *gaganāt tārakāvat-kaṇa-svarūpaḥ patann agnir dṛśyate*. Les deux mots sont donc presque synonymes et désignent les petits météores, par exemple les étoiles filantes, les bolides, etc. Le comm. D identifie *kaṇaga* à *kanaka*.

ubbhāmaga-ukkaliyā[1]
maṇḍali[2]*-muha-suddha-guñja-vāyā ya*[3] |
ghaṇa-taṇu-vāyā" īyā[4]
bheyā khalu vāu[5]*-kāyassa* ‖ 7 ‖

1. C *ukkaliā*. — 2. BC *maṇḍala*. — 3. B *hiṃ*. — 4. B *himiyā*; D *īā*. — 5. D *vāya*.

Les bourrasques, les rafales; les tourbillons, le souffle respiratoire, le vent ordinaire, la bise; les vents violents et les vents légers, etc. : telles sont les espèces de corps venteux.

Selon le comm. A, le vent nommé *ubbhāmaga* (*udbhramaka*) s'appelle encore *saṃvartaka*. — Le comm. D définit le mot *ukkaliyā* de la façon suivante : *utkalikā vātaḥ, yena vātena bhūmav utkalikāḥ patanti vālukāḥ*. — Le vent *maṇḍali* est, d'après le comm. A, «une sorte de tourbillon» *vātolī* (=*vātūla*)-*rūpaḥ*; — le *suddha* (*śuddha*), «un souffle léger dépourvu de violence» *utkalikā'di-vikalo mandā'nilaḥ*; — et le *guñja*, «un vent qui souffle en sifflant» *vāto yo guñjan vāti*. — Au sujet de ces différentes espèces de vents, Cf. H. Jacobi, in *Sacred Books of the East*, XLV, p. 218, notes 1-4.

sāhāraṇa-patteyā[1]
vaṇasai[2]*-jīvā duhā sue bhaṇiyā*[3] |
jesiṃ[4] *aṇantāṇa taṇū*
egā sāhāraṇā te u[5] ‖ 8 ‖

1. C *patteā*. — 2. CD *vaṇassai*. — 3. C *bhaṇiā*. — 4. B *jesi*. — 5. AD *ū*.

Dans la doctrine sacrée, les êtres vivants qui constituent les plantes sont partagés en deux groupes :

1° ceux qui ont un corps commun;

2° ceux qui ont un corps spécial.

Les plantes qui ont un corps commun sont celles qui n'ont qu'un seul corps [pour elles toutes]; elles sont en quantité innombrable.

Le mot *vaṇassai* est ici écrit *vaṇasai*, sans redoublement de la lettre *s*, «par crainte, comme le remarque le comm. A, de rendre le vers défectueux» *vaṇasai, iti chando-bhaṅga-bhayād dvitvaṃ na*.

Par «doctrine sacrée», il faut entendre les traités qui composent le Siddhânta, et plus particulièrement ici le *Jīvābhigamasūtra* et l'*Uttarādhyayanasūtra*.

kandā aṅkura-kisalaya-
paṇagā[1] *sevāla*[2]*-bhūmiphoḍā ya* |
addaya-tiya[3]*-gajjara-mutha*[4]*-*
vatthūlā[5] *thega*[6]*-pallaṅkā* ‖ 9 ‖

9. — 1. B *paṇaga*. — 2. D *sevālaṃ*. — 3. B *allaya-tiya*; C *alla-tia*; D *alla-tiya*. — 4. B *muttha*; C *motha*; AD *mottha*. — 5. AB *vatthulā*; C *bathūlā*; D *vatthalā*. — 6. B *thigā*.

komala-phalaṃ ca savvaṃ
gūḍha-sirāiṃ[1] *siṇāi*[2] *pattāiṃ*[3] |
thohari-kumāri[4]*-guggula*[5]*-*
gaḷoi[6]*-pamuhāi*[7] *chinnaruhā*[8] ‖ 10 ‖

icc'āiṇo[1] *aṇegā*[2]
havanti bheyā aṇanta-kāyāṇaṃ |
tesi[3] *parijāṇaṇ'*[4] *atthaṃ*
lakkhaṇam eyaṃ sue bhaṇiyaṃ[5] ‖ 11 ‖

10. — 1. A *sirāi.* — 2. C. *saṇāiṃ.* — 3. A *pattāyaṃ.* — 4. A *kuāri* (?); C *kumāra.* — 5. A *gugguli;* BD *guggali.* — 6. A *giḷoya;* BC *giḷoi;* D *gaḷoa.* — 7. C *pamuhāiṃ;* D *pamuhā u.* — 8. B *cchinnaruhā.*

11. — 1. D *icc'āyaṇo.* — 2. D *aṇege.* — 3. C *tasiṃ;* D *tesiṃ.* — 4. A *parajāṇaṇa.* — 5. C *bhaṇiaṃ.*

9. Les racines, les pousses [et] les bourgeons; les lichens, les mousses et les cryptogames; les trois sortes de gingembre, les carottes, les joncs; les [pois] *vatthūlas*, le [jasmin dit] *thega*, les [légumes appelés] *pallaṅkas ;*

10. Toutes [les plantes] à fruits tendres; celles qui ont des feuilles à nervures invisibles, et celles dont les feuilles sont dentelées; l'euphorbe, l'aloès, le bdellium, la coque du Levant, [c'est-à-dire] les principales [plantes médicinales], les clitories,

11. etc, : telles sont les différentes espèces des innombrables corps [des plantes], dont la définition propre à les faire bien connaître est donnée dans la doctrine sacrée.

Sur les différentes plantes énumérées dans ces vers, les commentaires donnent les renseignements suivants :

9. Le *paṇaga* (*panaka*) est «une fleur à cinq couleurs» *pañca-varṇā phulliḥ* (A). — Les *bhūmiphoḍā* sont «des productions, ayant l'aspect de champignons, qui se manifestent à la saison des pluies estivales» *bhūmi-sphoṭāni* (sic) *grīṣma-varṣa-kāla-bhāvīni chatrā" kṛtīni* (A). — Les trois sortes de gingembre sont, d'après A : le gingembre frais, *ārdrārdraka;* le curcuma ou gingembre jaune, *śṛṅgavera* ou *ārdraharidrā;* et le *kaccūraka*, «une espèce de substance amère» *tikta-dravya-viśeṣaḥ*. — Le *gajjara*, qui d'après A est une «racine rouge» *rakta-kandaḥ*, «bien connue» *garjarāṇi pratītāni*, n'est autre que la carotte commune : Sk. *garjara* (n.); Hindoustani *gājar* et *gājir* (m. f.); Sindhi *gājar* et *gajar* (m). — *Mutha* désigne le jonc, c'est-à-dire, suivant A, une plante «que les porcs aiment à manger et dont la racine est humide» *mustā varāha-priyā tasyā ārdraḥ kandaḥ*. — Le *vatthūla* est une «espèce de légume» *śāka-viśeṣaḥ* (A), et probablement une sorte de pois, si *vatthūla* correspond au Sk. *vartula* (m.); cf. cependant Pâli *vatthula* (n.), «une plante qui semble être le (sk.) *vāstuka* (m., n.) ou Chenopodium album» (Childers, *Dict. of Pâli*). — Le *thega* est une variété de «jasmin» *thegaḥ śabdena mudgaraḥ* (D), et le *pallaṅka* une autre «espèce de légume» *palyaṅkaḥ śāka-viśeṣaḥ* (A).

10. Les plantes «à fruits tendres» sont celles dont les fruits n'ont pas de noyau» *komala-phalam anibaddhā'sthikam*, d'après A, qui cite comme exemples le manguier (?), *āmra*, et une sorte d'ébène, *tinduka*. — Le même commentaire indique le *gajaparṇa* (?) comme type des plantes dont les feuilles sont «à nervures ou à nœuds invisibles» *gūḍhāni sirāṇy aprakaṭa-saṃdhīni patrāṇi*. — *Thohari*, *kumāri*, *guggula* et *gaḷoi* désignent les quatre principales plantes médicinales; cf. A : *thoharī snuhy-ādīnāṃ catasṛṇām oṣadhīnām..... svarūpam*. — La *thohari* ou *thoharī* est l'euphorbe, *snuhī-taruḥ* (A). La *kumāri* ou *kumārī*, «dont les feuilles ont la forme de gros tuyaux» *māṃsala-praṇāl'ākāra-patrā*(A), est l'aloès. Le

guggula est un arbre, *vṛkṣa-viśeṣaḥ* (D), qui exsude une gomme-résine, le bdellium, de couleur rougeâtre ou verdâtre d'une odeur aromatique analogue à celle de la myrrhe, d'une saveur amère et âcre. Enfin la *gaḷoi* (*guḍūcī*) est un arbuste sarmenteux, *vallī pratītā* (A), de la famille des Ménispermacées, le Menispermum cocculus, dont les drupes desséchées, dites coques du Levant, contiennent une graine huileuse, blanchâtre et très amère. — Restent les *chinnaruhas*, qui, d'après le comm. D, seraient « des arbres appelés *piṇḍakacūra* ou encore *girikarṇika* » *chinnaruhā vṛkṣāḥ śabditāḥ piṇḍakacūrā girikarṇikā grāhyāḥ*; en réalité il s'agit des clitories, plantes d'un aspect très agréable appartenant à la famille des Légumineuses ; une des espèces les plus connues est la Clitoria ternatea, dont les Hindous emploient les fleurs bleues pour colorer leurs mets et leurs boissons.

gūḍha-sira[1]*-saṃdhi-pavvaṃ*
samabhaṅgam ahīragaṃ[2] *ca chinnaruhaṃ* |
sāhāraṇaṃ[3] *sarīraṃ*[4]
tav vivarīyaṃ[5] *tu*[6] *patteyaṃ*[7] ‖ 12 ‖

1. A *siri*. — 2. A *ahīrugaṃ*; D *ahīruhaṃ*. — 3. D *sāhāraṇa*. — 4. D *śarīraṃ*. — 5. CD *vivarīaṃ*. — 6. BCD *ca*. — 7. D *patteaṃ*.

[Les plantes] dont les nervures et les nœuds des [différentes] parties sont invisibles, [et qui, en conséquence,] donnent à la coupe une surface égale [et unie]; — celles qui ne laissent pas écouler d'exsudations résineuses; — et celles qui se reproduisent par boutures [constituent les plantes] à corps commun.

Les [caractères] opposés [distinguent] au contraire [celles qui ont] un corps spécial.

D'après les éclaircissements du comm. A, les plantes à corps commun ont trois caractères distinctifs :

1° Elles donnent à la coupe une surface égale et unie, *yasya bhajyamānasya..... samā'dantura-chedo bhavati tat samabhaṅgam*, précisément parce que les nervures et les nœuds des différentes parties, telles que la souche *nālu*, les branches *śākhā*, etc., ne sont pas apparents.

2° Lorsqu'on les coupe ou les brise, elles ne laissent pas écouler d'exsudations résineuses, *chidyamānasya na vidyante hīrakāḥ sruti-lakṣaṇā madhye yasya tad ahīrakam.*

3° Enfin elles se reproduisent par boutures, car il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse de la bouture dans l'explication suivante : *chitvā gṛh'ādy-ānītaṃ śuṣkatā"dy-avasthā-prāptam api jal'ādi-sāmagrīṃ prāpya punar api yat prarohati tac chinna-ruham.* Comme exemple, le comm. A cite la *guḍūcī* ou coque du Levant, *guḍūcy-ādivat*, dont il a été question au vers 10.

ega-sarīre[1] *ego*
jīvo jesiṃ u te ya[2] *patteyā*[3] |
phala-phulla-challi-kaṭṭhā
mūlā[4] *pattāṇi bīyāṇi*[5] || 13 ||

1. D *śarīre*. — 2. A *ca te u;* D *u te a.* — 3. D *patteā.* — 4. D. *mūlaga.* — 5. D *bīāṇi.*

Un seul être vivant [habite-t-il] dans un corps déterminé : il s'agit alors [des plantes] qui ont un corps spécial.

[Il y a un principe vivant particulier dans] les fruits, les fleurs, l'écorce, le bois, les racines, lés feuilles [et] les semences.

Kaṭṭhā et *mūlā* sont ici Masculins ; le passage du Neut. au Msc. est, en effet, assez fréquent dans la langue des Jaïnas ; Cf. Pischel, *Grammatik*, § 357.

Conformément aux indications fournies par le comm. A, nous avons traduit la seconde partie de ce vers en considérant les Nom. *phala-phulla*, etc., logiquement comme des Loc. Voici, en effet, le passage du commentaire : *ekasmiñ śarīre... eko jīvo yāsāṃ vanaspatīnām..... tāḥ pratyeka-vanaspatayaḥ ..... yāsāṃ saptasu sthāneṣu pṛthak pṛthag jīvā bhavanti; tānī 'māni sthānāni, vibhakti-vyatyayāt saptamyāḥ sthāne prathamā.*

Le même commentaire A énumère quelques types de plantes à corps spécial dans un vers âryâ que voici :

rukkhā gucchā gummā
layā ya vallī ya pavvagā ceva |
tiṇa-vaṇalaya-hari-osahi-
jalaruha-kuhaṇā ya bodhavvā ||

« Les arbres, les arbustes, les arbrisseaux; les lianes, les plantes rampantes, les plantes à tige noueuse; les graminées, les lianes des forêts, les herbes, les plantes annuelles; les plantes aquatiques et les champignons doivent être considérés comme [des plantes à corps spécial]. »

Sur ces divers végétaux, cf. H. Jacobi, in *Sacred Books of the East*, XLV, p. 216, notes 1-10.

patteya-taruṃ[1] *muttā*[2]
pañca vi[3] *puḍhav'āiṇo*[4] *sayala-loe* |
suhumā havanti niyamā
antamuhutt'[5] *āu-addissā* || 14 ||

1. A *tarūṃ*. — 2. AB *muttaṃ;* C *mottuṃ;* D *muttuṃ*. — 3. A *pañcai;* BC *pañca ya*. — 4. B *āyaṇo*. — 5. D *antamuhūtta*.

Abstraction faite des plantes qui ont un corps spécial, les cinq [espèces vivantes], la terre, etc., se trouvent encore dans tout l'univers [sous forme de particules] très subtiles, dont la durée, nécessaire-

ment, ne dépasse pas celle d'un muhûrta, et qui sont invisibles.

Niyamā, ablatif adverbial de *niyama*, ne détermine, d'après le comm. A, que les mots *antamuhutt'āu : niyamād antamuhūrt' āyuṣaḥ*. — Les cinq espèces vivantes sont naturellement la terre, l'eau, le feu, le vent et les plantes, *pṛthivy-ap-tejo-vāyu-vanaspatayaḥ* (A et D).

Le sens général de cette stance est le suivant : de même que dans chaque partie des plantes, il y a un principe vivant spécial, de même un pareil principe se trouve dans toute particule terrestre, aqueuse, ignée, etc.; mais il s'agit alors de quelque chose d'infinitésimal.

saṅkha-kavaḍḍaya[1]*-gaṇḍŏla-*
jaloya[2]*-candaṇaga-alasa-lahag'āī*[3] |
mehara[4]*-kimi*[5]*-pūyarayā*[6]
beindiya[7]*-māivāh'āī*[8] ‖ 15 ‖

1. B *kavaṭṭaya*. — 2. CD *jaloa*. — 3. B *lahugā ya*; C *lahug'āī*; D *lahūg'āi*. — 4. C *mehari*. — 5. B *kima*. — 6. B *pūyaragā*; CD *pūaragā*. — 7. C *beindia*; D *beṃviyā*. — 8. B *evam āio*; C *māyabāh'āī*; D *māīvah'āī*.

Les conques, les coquillages, les grands vers intestinaux; les sangsues, les *candaṇagas*, les lombrics venimeux, les *lahagas*, etc.; les tarets, les petits vers intestinaux, les néréides, les *māivāhas*, etc. : tels sont les [êtres vivants] pourvus de deux organes sensoriels.

Les *gaṇḍŏlas* paraissent être des vers parasitaires tels que les bothriocéphales et les tænias; A dit que ce sont « des vers de grande dimension qui habitent l'intérieur du corps » *gaṇḍolakā udarā'ntar-bṛhat-kṛmayaḥ*; cf. D : *udara utpadyante*. — D'après A, le *candaṇaga* est « une sorte d'être qui vit dans l'eau » *candanakā jala-cara-jīva-viśeṣāḥ*; cf. H. Jacobi, in *Sacr.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

Books of the East, XLV, p. 219, note 6; cf. aussi le mot gujerati *candanagho* (f.) qui désigne une espèce de gros lézard. — Très vraisemblablement, les *alasas* sont des lombrics venimeux; A entend sous ce nom « des serpents terrestres » *alasā bhū-nāgāḥ*, et Suśruta (cf. Roth et Böhtlingk, *Sansk. Wört.*, s. v.) de « petits animaux venimeux »; cf. encore H. Jacobi, in *Sacr. B. of the East*, XLV, p. 219, note 2. — Avec le renseignement que fournit A, il est impossible de savoir ce que sont les *lahagas* : *lahako jīva-viśeṣo viṣaya-prasiddhaḥ*. — Sous le nom de *mehara*, qui désigne une « sorte de ver du bois » *meharaḥ kāṣṭha-kīṭa-viśeṣaḥ* (A), il s'agit sans doute des larves du taret ou perce-bois (Xylophagus ater), de l'ordre des Diptères. — Les *kimis* « habitent l'intérieur du corps » *kṛmaya udarā'ntar-vartinaḥ* (A); *krimir udara-kīṭaḥ* (D); ce sont les petits vers intestinaux, comme les ascarides, les oxyures, etc. — D'après A, les *pūyarayas* « vivent dans l'eau et sont de couleur rouge avec la tête noire » *pūtarā jalā'ntar-vartino rakta-varṇāḥ kṛṣṇa-mukhāḥ*; cette description répond à celle des Néréides; peut-être s'agit-il ici du Nereis diversicolor qui est jaune rougeâtre avec deux bandes brunes longitudinales sur la tête. — Quant aux *māivāhas*, A dit qu'ils sont « connus dans le pays de Gujerat » *mātṛvāhakā gūrjara-deśa-prasiddhāḥ* (cf. H. Jacobi, in *S. B. E.*, XLV, p. 219, note 3); mais le lexique gujerati ne nous a été d'aucun secours pour déterminer la nature de ces animaux.

gomī maṅkuṇa[1]*-jūyā*[2]
pivīli[3]*-uddehiyā*[4] *ya*[5] *maṅkoḍā*[6] |
illiya[7]*-ghaya-m-illīo*[8]
sāvaya[9]*-gokīḍa*[10]*-jāīo*[11] ‖ 16 ‖

16. — 1. C *makaṇa*. — 2. ACD *jūā*. — 3. BD *pipīli*; C *pappīli*. — 4. CD *uddehiā*. — 5. C *a*. — 6. C *makkoḍā*. — 7. BC *illī*; D *illīya*. — 8. A *ghayavillīo* corrigé en *ghayamillīo*; B *ghīyavallīo*; C *ghayavallīo*; D *ghayavillīo*. — 9. A *sevaya* corrigé en *sāvaya*; B *sevaya*. — 10. BCD *gogīḍa*. — 11. C *jāīu*; D *jāio*.

gaddahaga[1]*-corakīḍā*
gomayakīḍā ya dhannakīḍā ya |
kunthu-guvālī[2] *aliyā*[3]
teindiya[4]*-indagov'āī*[5] ‖ 17 ‖

17. — 1. BD *gaddahaya;* C *gadduha.* — 2. B *guyālī;* C *govālī;* D *goli.* — 3. A *īliyā;* C *allīya;* D *iliā.* — 4. C *teindia;* D *teidiyā.* — 5. B *indigov'āī;* D *indagom'āi.*

16. Les perce-oreilles, les punaises, les poux; les fourmis, les fourmis blanches et les araignées; les ténébrions, les blattes; les poux du corps (?), les pucerons des bœufs, les puces (?);

17. Les *gaddahagas*, les fourmilions; les mouches des fumiers et les insectes du blé; les *kunthus*, les insectes coprophages, les *aliyas*, les cochenilles, etc.: tels sont les [êtres vivants] pourvus de trois organes sensoriels.

16. D'après la définition de A, *gomī'ti gulmiḥ karṇa-śṛgālī*, le mot *gomi* désigne le perce-oreille vulgaire; cf. Hindoustani *gom* (m.) « scolopendre ». — Les *illiyas* qui « se développent dans le blé et les autres grains » *illikā dhāny'ādiṣū'tpannāḥ* (A), sont les ténébrions, vulgairement appelés escarbots de la farine, de l'ordre des Coléoptères. — Le mot *ghaya-m-illi* correspond au Sk. *ghṛtelī* avec insertion d'un *m* euphonique (cf. A : *ghaya-m-illiyā ghṛtelikāḥ prākṛtatvān ma-kār' āgamaḥ*), et désigne les blattes si communes chez les boulangers et les meuniers. — Les *sāvayas* sont très probablement les poux du corps, ou plus précisément les poux du pubis, puisque, d'après le comm. A, « ils se développent dans les parties pileuses du corps » *śarīra-keśeṣū'tpadyante;* le même commentaire ajoute que, dans le langage commun, ils sont connus sous le nom de *sāvā*, *loka-bhāṣayā sāvā;* le mot *savā* (m. pl.) existe en Gujerati et désigne une sorte de moucheron

qui se loge de préférence dans les cils. — Enfin *jāi* est le nom d'un insecte « qui se rencontre sur les membres, dans les oreilles, etc., de tous les animaux » *sarva-tiraścām karṇ'ādy-avayaveṣū'tpannaḥ* (A); il s'agit sans doute des puces.

17. Les *gaddahagas* (*gardabhaka*) sont des insectes (ROTH et BÖHTLINGK, *S. W.*, d'après Suśruta) qui, d'après A, seraient « connus communément » *loka-viditāḥ*. — A propos des *corakīḍas*, le comm. A dit que ce sont « des espèces d'êtres qui, après avoir creusé un trou dans le sable, s'y enfoncent » *caurakīṭā jīva-viśeṣā ye vāluk"ādiṣu vivaraṃ kṛtvā'ntaḥ praviśanti;* n'est-ce pas la description du fourmilion qui creuse, en effet, dans le sable des cavités en forme d'entonnoir au fond desquelles il épie sa proie qui consiste surtout en fourmis? — Les *gomayakīḍas* sont des insectes « qui se développent dans le fumier » *gomayakīṭāś chagaṇo'tpannāḥ* (A), tels que la Scatophaga stercoraria (Diptères), etc. — Par « insectes du blé » *dhannakīḍā*, il faut entendre surtout le Cephus pygmaeus, de l'ordre des Lépidoptères, et dont les larves vivent dans les chaumes des céréales. — Le mot *kunthu* est probablement à rapprocher du Sk. *kunta* (m.) qui désigne un petit animal ou un petit ver, et du Pâli *kuntho* (m.) « sorte de fourmi ». Quoi qu'il en soit, l'animal, ou mieux l'insecte ainsi nommé, était bien connu dans la tradition jaïna. Dans le *Kalpasūtra* il est encore appelé *aṇuddhari*, et on dit de lui que « quand il reste en repos et ne se meut pas, il n'est pas aisément aperçu par les moines et les nonnes qui n'ont pas encore atteint l'état de perfection »; au contraire, « s'il se meut et ne reste pas en repos, il est aisément aperçu par les moines et les nonnes qui n'ont pas encore atteint l'état de perfection » *kunthū aṇuddharī nāmaṃ, jā ṭhiyā acalamāṇā chaumatthāṇaṃ niggaṇthāṇaṃ niggaṇthīṇa ya no cakkhu-phāsaṃ havvam āgacchai, jā aṭṭhiyā calamāṇā chaumatthāṇaṃ niggaṇthāṇaṃ niggaṇthīṇa ya cakkhu-phāsaṃ havvam āgacchai.* (*Kalpasūtra*, édition H. JACOBI, 1879, Jinacaritra, § 132; cf. Sāmācārī, § 44.) — Il est impossible de tirer quelque éclaircissement des commentaires au sujet du mot *aliya* que

A interprète par *laṭṭa* (?) et D par *ḍagāddarī* (?). Ce mot est vraisemblablement le diminutif du Sk. *ali* ou *āli* (m.) « abeille et scorpion », qui se retrouve avec la même signification dans la plupart des langues aryennes modernes de l'Inde : Cf. Pâli *ali* et *āli* (m.); Hindoustani *alī*, *āli* et *ālī* (m.); Bengali *ali*, *āli* et *alī* (m.); Marathi *ali* (m.); Gujerati *ali* (m.).

caurindiyā [1]*ya* [2] *vicchiya* [3]-
ḍhiṅkaṇa [4]-*bhamarā ya bhamariyā* [5] *tiḍḍā* [6] |
macchī [7] *ḍaṃsā masagā*
kaṃsārī [8] *kavilaḍol'āī* [9] ‖ 18 ‖

1. CD *caurindiā*. — 2. A *i*. — 3. A *vicchū*; B *viñcchiya*; C *biñcchū*; D *vichu*. — 4. B *ḍhiṅkuṇa*; C *ḍhīkaṇa*. — 5. C *bhamarīyā*; D *bhamariā*. — 6. C *ṭiḍḍā*; D *tīḍḍā*. — 7. B *makkhī*; D *macchīa*. — 8. A *kaṃsāriyā*; B *kaṃsāriya*; D *kaṃsāri*. — 9. AD *kavilaḍolā ya*; C *kavalaḍolā ya*.

Les [êtres vivants] pourvus de quatre organes sensoriels sont : les scorpions, les *ḍhiṅkaṇas*, les guêpes, les abeilles et les sauterelles; les mouches, les taons, les moustiques; les *kaṃsāris*, les *kavilaḍolas*, etc.

Le commentaire D explique *ḍhiṅkaṇa* par *ḍhiṅka*, et A dit qu'il s'agit sous ce nom d'une « espèce d'être vivant » *ḍhiṅkaṇo jīva-viśeṣaḥ*; il ne doit y avoir aucun rapport entre ce mot et le Sk. *ḍheṅka* qui désigne une sorte d'oiseau. — *Tiḍḍa* est, d'après A, synonyme de *śalabha* « sauterelle »; cf. Gujerati *tīḍa* (m.) « sorte de sauterelle ou de cigale ». — Au sujet des *kaṃsāris*, A dit simplement qu'ils sont « très connus » *kāṃsārikā vikhyātāḥ*. — Le même commentaire ajoute enfin que le *kavilaḍola* est une espèce d'être vivant dont le nom en langue commune est *ṭiṇṭaṇa*; le comm. D, de son côté, décompose le mot *kavilaḍola* en deux noms : l'un, *kavila*, serait synonyme de *kolika*, *kavilaḥ śabdena kolikaḥ*, et l'autre, *ḍolikā*, désignerait l'être vivant encore appelé *mākaḍī*, *ḍolikā mākaḍī*-

jīvaḥ; ce mot *mākaḍī* (f.) est, en Gujerati, le nom d'un insecte venimeux et d'une petite punaise; cf. aussi Sindhi *makh* (m.) « mouche » et *mākoro* (m.) « fourmi ».

pañcindiyā [1] *ya cauhā*
nāraya-tiriyā [2] *maṇussa* [3]*-devā ya* |
neraiyā [4] *sattavihā*
nāyavvā puḍhavi [5]*-bheeṇaṃ* [6] || 19 ||

1. C *pañcindiā*. — 2. CD *tiriā*. — 3. C *maṇussa*. — 4. CD *neraiā*. — 5. D *puḍhavī*. — 6. B *bheeṇa*.

Les [êtres vivants] pourvus de cinq organes sensoriels sont de quatre sortes : les habitants de l'enfer, les animaux, les hommes et les dieux.

Les habitants de l'enfer doivent être considérés comme constituant sept classes, suivant la division de l'enfer.

Comme le remarque H. Jacobi, in *Sacr. Books of the East*, XLV, p. 221, note 4, il s'agit ici, sous le nom d'animaux, des animaux supérieurs, puisque les animalcules, vers, insectes, etc., ont été énumérés dans les strophes précédentes.

Les sept classes des habitants de l'enfer sont : 1° les Ratnaprabhas; 2° les Śarkarâprabhas; 3° les Vâlukâprabhas; 4° les Paṅkaprabhas; 5° les Dhûmaprabhas; 6° les Tamaprabhas et 7° les Tamatamaprabhas.

jalayara-thalayara-khayarā
tivihā [1] *pañcindiyā* [2] *tirikkhā* [3] *ya* |
sisumāra [4]*-maccha-kacchava* [5]*-*
gāhā magarā [6] *ya* [7] *jalacārī* || 20 ||

1. A *tivahā*. — 2. CD *pañcindiā*. — 3. AB *tirakkhā*. — 4. B *susumāra*; C *susamāra*; D *sasumāra*. — 5. B *kacchabha*; D *kacchaba*. — 6. D *makarā*. — 7. B *i*.

Les animaux pourvus de cinq sens sont de trois sortes : aquatiques, terrestres et aériens.

Les marsouins du Gange, les poissons, les tortues, les requins et les dauphins : tels sont les animaux aquatiques.

Il faut entendre le mot « poissons » dans un sens générique : les différentes espèces de poissons; cf. D: *matsā anekavidhāḥ*.

caupaya-uraparisappā
bhuyaparisappā[1] *ya thalayarā tivihā*[2] |
go-sappa-naula-pamuhā
bodhavvā te samāseṇaṃ ‖ 21 ‖

1. C *bhua°*; D *bhuja°*. — 2. A *tivahā*.

Les animaux terrestres sont de trois sortes : les quadrupèdes, les ophidiens et les sauriens; pour ne citer que les principaux, les vaches, les serpents et les ichneumons doivent être considérés comme les types [de ces animaux].

Comme exemple d'ophidiens, le comm. A cite le serpent appelé *kṛṣṇoraga*, et comme exemple de sauriens « le petit lézard de maison » *gṛhagodhā*.

khayarā romayapakkhī[1]
cammayapakkhī ya pāyaḍā ceva[2] |
nara-logāo[3] *bāhiṃ*
samuggapakkhī[4] *viyayapakkhī*[5] ‖ 22 ‖

1. D *°pakkhi*. — 2. B *loe*. — 3. B *loyāo*. — 4. B *samagga°*. — 5. C *viyaga°*; D *viyapakkhī ya*.

Les animaux aériens [comprennent : d'une part] ceux qui ont les ailes faites de plumes et ceux qui ont les ailes membraneuses; [ces deux espèces sont] bien connues;

[Et d'autre part deux catégories qui vivent] en dehors du monde des humains, [à savoir :] ceux qui ont les ailes en forme de boîte ronde, et ceux [qui se reposent sur] leurs ailes déployées.

Parmi les animaux aériens aux ailes faites de plumes, A cite les perroquets, *śuka*, et les corneilles, *kāka;* D, de son côté, indique les cygnes, *haṃsa*, et un oiseau nommé *vaṭa*. — Comme exemples d'animaux aériens aux ailes membraneuses, A signale la chauve-souris, *carmacaṭakā*, et une espèce apparentée à la chauve-souris, la *valgulā;* D mentionne seulement cette dernière. — Enfin, comme type des deux autres catégories d'animaux aériens, le comm. D cite un oiseau appelé *bhāraṇḍa* (cf. *bhāruṇḍa*, in *Aupapātikasūtra*, § 27; édition E. LEUMANN, 1883) : *samudgapakṣiṇo vitatapakṣiṇaś ca bhāraṇḍ'ādyāḥ*.

savve jala-thala-khayarā
samucchimā[1] *gabbhayā*[2] *duhā hunti* |
kammā'kamma-mahīyā[3]
antaradīvā maṇussā[4] *ya* ‖ 23 ‖

1. B *samucchima*. — 2. C *gabbhaya*. — 3. B *mahiyā;* C *kammaga-bhūmī;* D *mahīā*. — 4. C *muṇussā*.

Tous les animaux aquatiques, terrestres et aériens se partagent en deux groupes :

1° ceux qui naissent par génération équivoque;
2° ceux qui naissent d'une matrice.

Les hommes comprennent :

1° ceux qui habitent les terres du Karma;

2° ceux qui habitent les terres de l'Akarma;

3° ceux qui habitent les îles inférieures.

Le comm. A entend par animaux « qui naissent par génération équivoque » ceux qui sont créés « sans l'intervention d'un père ni d'une mère » *mātṛ-pitṛ-nirapekṣatayā*. Pour deux autres explications, cf. H. JACOBI, in *Sacr. Books of the East*, XLV, p. 223, note 1.

Les « terres du Karma » *karma-mahī* ou *karma-bhūmi*, sont les régions qu'habitent les hommes pieux et fidèles à leurs devoirs religieux (cf. H. JACOBI, in *S. B. E.*, XXII, p. 195, note 1); elles sont au nombre de trois et s'appellent : 1° Bharata; 2° Videha; 3° Airâvata. Dans chacune de ces régions habitent cinq espèces d'hommes; il y a donc au total quinze espèces d'hommes du Karma (A et D).

Les hommes impies forment trente catégories et vivent à raison de cinq groupes sur chacune des six « terres de l'Akarma » dont les noms sont les suivants : 1° Haimavata; 2° Harivarṣa; 3° Devakuru; 4° Uttarakuru; 5° Ramyaka; 6° Hairaṇyavata (A et D).

Enfin il y a sept « îles inférieures » situées aux extrémités de l'Himâlaya, *himavad-antāḥ ... saptā 'ntaradvīpā bhavanti* (A), et habitées par cinquante-six espèces d'hommes, à raison de huit espèces dans chaque île (A et D).

dasahā[1] *bhavaṇāhivaī*[2]
aṭṭhavihā vāṇamantarā[3] *hanti* |
joisiyā[4] *pañcavihā*
duvihā vemāṇiyā[5] *devā* ‖ 24 ‖

1. D *daśahā*. — 2. A *bhavaṇāhiviī*; C *bhuvaṇāhivaī*. — 3. A *vāṇamatarā*; C *vāṇavyantarā*. — 4. C *joisiā*; D *joīsiyā*. — 5. C *vemāṇiā*.

Les dieux comprennent :

10 classes de Bhavanâdhipatis;
8 classes de Vâṇamantaras;
5 classes de Jyotiṣkas;
2 classes de Vaimânikas.

Voici, en particulier d'après le commentaire A, les noms de ces différentes classes de dieux :

I. Bhavanâdhipatis.

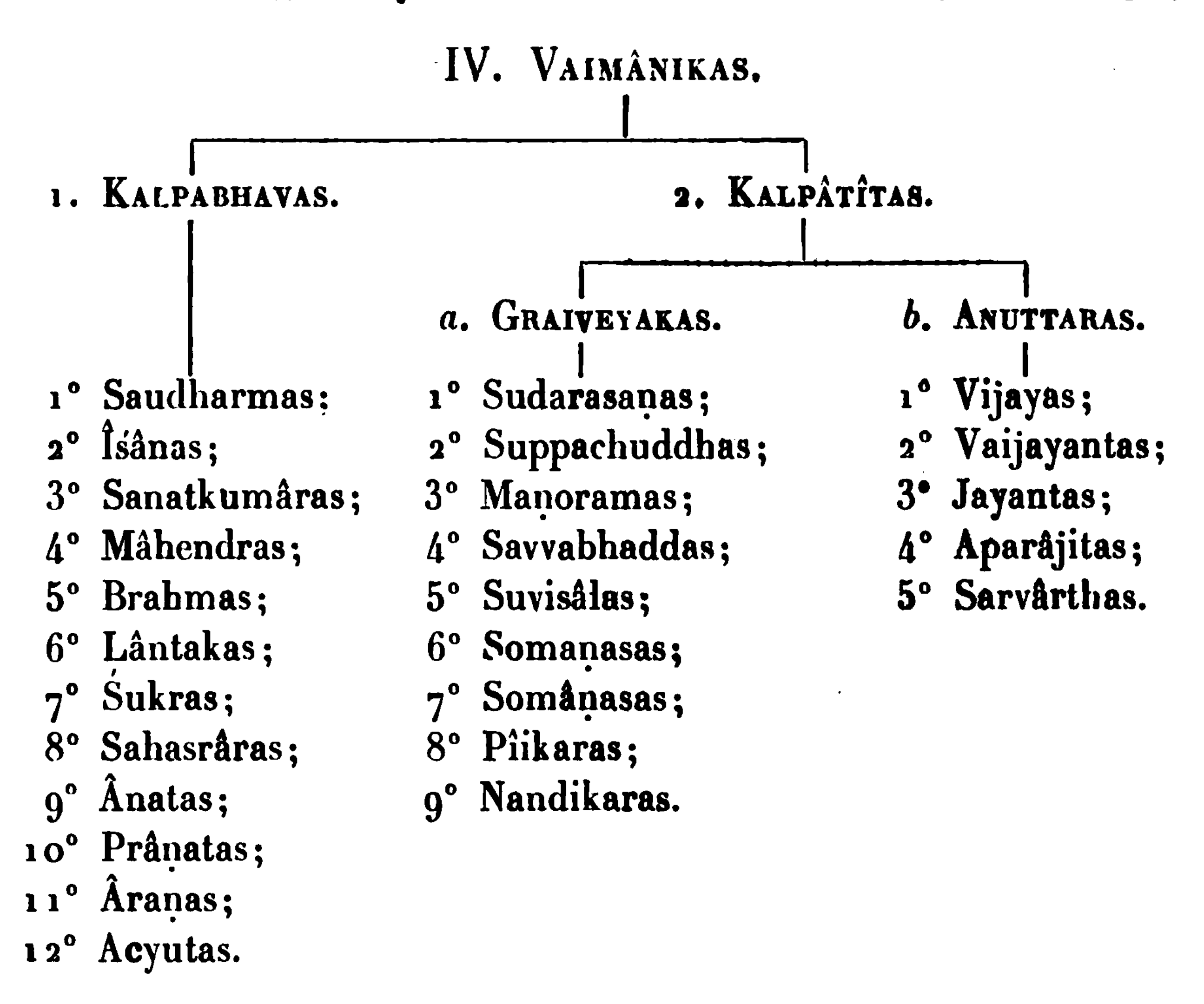
1° Asurakumâras;
2° Nâgakumâras;
3° Taḍitkumâras;
4° Suparṇakakumâras;
5° Agnikumâras;
6° Dvîpakumâras;
7° Udadhikumâras;
8° Dikkumâras;
9° Pavanakumâras;
10° Stanitakumâras.

II. Vâṇamantaras.

1° Piśâcas;
2° Bhûtas;
3° Yakṣas;
4° Râkṣasas;
5° Kinnaras;
6° Kimpuruṣas;
7° Mahoragas;
8° Gandharvas.

III. Jyotiṣkas.

1° Les lunes, *candras;*
2° Les soleils, *sūryas;*
3° Les planètes, *grahas;*
4° Les constellations, *nakṣatras;*
5° Les étoiles fixes, *tārās.*



siddhā panarasa bheyā[1]
titthā'titthā[2] *ya*[3] *siddhi*[4]*-bheeṇaṃ* |
ee saṃkheveṇaṃ
jīva-vigappā samakkhāyā[5] ‖ 25 ‖

1. D *bheā*. — 2. C *tittha-atitthā*. — 3. B *i*. — 4. BCD *siddha*. — 5. ABD *°āya*.

Les [êtres vivants] en état de perfection constituent quinze espèces et se divisent, suivant leur [degré de] perfection, en Tîrthasiddhas et en Atîrthasiddhas.

Telles sont, brièvement indiquées, les différentes sortes d'êtres vivants.

Au lieu de *tīrtha* et *atīrtha*, le comm. D donne *jina* et *ajina*.

D'après A, les quinze classes des Siddhas sont les suivantes :

1° Tìrthakarasiddhas;
2° Atìrthakarasiddhas;
3° Tìrthasiddhas;
4° Svaliṅgasiddhas;
5° Anyaliṅgasiddhas;
6° Strìliṅgasiddhas;
7° Puruṣaliṅgasiddhas;
8° Napuṃsakaliṅgasiddhas;
9° Gṛhaliṅgasiddhas;
10° Tìrthavyavacchedasiddhas;
11° Pratyekabuddhasiddhas;
12° Svayambuddhasiddhas;
13° Ekasiddhas;
14° Anekasiddhas;
15° Buddhabodhitasiddhas.

DEUXIÈME PARTIE.

eesiṃ jīvāṇaṃ
sarīram āuṃ[1] *ṭhiīṃ*[2] *sakāyaṃmi* |
pāṇā-joṇi-pamāṇaṃ
jesiṃ jaṃ atthi taṃ bhaṇimo ‖ 26 ‖

1. CD *āū*. — 2. AC *ṭhiī*; D *ṭhiaṃ*.

[Maintenant,] en ce qui concerne chacune [de ces catégories] d'êtres vivants, nous dirons :

1° Quelle est l'étendue de leur corps;

2° Quelle est la durée de leur existence;

3° Combien de temps ils persistent sous leur propre forme;

4° Combien ils possèdent de principes vitaux;

5° Quel est le nombre de leurs naissances [successives].

Pāṇā est pour *pāṇa*, metri causa. — D'après le comm. A, les mots *sarīram*, *āuṃ* et *ṭhiiṃ* sont en composition avec *pamāṇaṃ* au même titre que *pāṇā* et *joṇi;* dans ces conditions, la lettre *m* finale dans ces trois mots doit être considérée comme euphonique.

Par *āu* (*āyus*), il faut entendre la durée limitée d'un être, son existence entre deux transformations; les commentaires ne donnent aucune explication à ce sujet. — Le mot *ṭhii* (*sthiti*), au contraire, exprime la durée totale du même être sous une forme déterminée, le temps que représente la somme des transformations qu'il subit sans toutefois changer de corps : Cf. comm. A : *pṛthivy-ādayo mṛtvā punaḥ pṛthivy-ādiṣu kiyat-kālam utpadyante sā svakāya-sthitiḥ*. Cf. aussi H. Jacobi, in *Sacr. Books of the East*, XLV, p. 214, note 3.

aṅgula-asaṃkha-bhāgo
sarīram egindiyāṇa[1] *savvesiṃ* |
joyaṇa[2]*-sahassam ahiyaṃ*[3]
navaraṃ patteya[4]*-rukkhāṇaṃ* ‖ 27 ‖

1. CD *°diāṇa*. — 2. D *joaṇa*. — 3. C *ahiaṃ;* D *ahīaṃ*. — 4. C *pattea*.

Le corps de tous les [êtres vivants] pourvus d'un seul organe sensoriel constitue une fraction incalculable d'un aṅgula; seulement celui des plantes qui ont un corps spécial possède une étendue de plus de mille yojanas.

Les «êtres vivants pourvus d'un seul organe sensoriel» sont les êtres inanimés, terreux, aqueux, ignés, Cf. A : *sarveṣāṃ pṛthivī-kāy'ādyai'kendriyāṇāṃ deham.*

Le mot *navaram* «seulement» signifie ici «mais par exception»; les plantes à corps spécial, occupant une étendue de plus de mille yojanas, font en effet exception parmi tous les êtres inanimés au corps infiniment petit, à la catégorie desquels elles appartiennent cependant.

Un *aṅgula* (doigt) est la longueur de 2 centimètres environ; un *yojana* est la distance de 8 à 9 milles anglais, et le mille anglais vaut 1,609 mètres.

bārasa joyaṇa[1] *tinn'e=*
va gāuyā[2] *joyaṇaṃ*[3] *ca aṇukamaso* |
beindiya-teindiya-
caurindiya[4]*-deha-m-uccattaṃ*[5] ‖ 28 ‖

1. D *joaṇa.* — 2. A *gāuā;* C *gāuāiṃ;* D *gāūā.* — 3. AD *joaṇaṃ.* — 4. C lit partout *°dia.* — 5. B *deha-occattaṃ.*

La hauteur du corps des [êtres vivants] pourvus de deux, trois et quatre organes sensoriels est respectivement de douze yojanas, de trois gavyûtas et d'un yojana.

Joyaṇa présente le thème absolu au lieu du Nom. Pl.; cf. Pischel, *Grammatik*, § 364. — *Gāuyā* est un Neut. devenu Msc. — Quoique les commentaires ne disent rien à ce sujet, *uccattaṃ* «hauteur» est synonyme de *pamāṇaṃ* «étendue»; Cf. v. 33, note. — Un *gavyūta* ou *gavyūti* vaut la moitié d'un *yojana.*

dhaṇu-saya-pañca-pamāṇā
neraiyā[1] *sattamāi puḍhavīe* |
tatto addh'addh'ūṇā
neyā rayaṇappahā jāva ‖ 29 ‖

1. B *neraiyā* corrigé en *nerayā;* C *neraiā;* D *neraīā.*

Les habitants du septième enfer ont une étendue de cinq cents dhanus. A partir de [ce nombre], si l'on diminue chaque fois de moitié, on obtient [le chiffre] qui représente précisément l'étendue des Ratnaprabhas.

Un *dhanu* vaut 4 *hastas* et un hasta vaut 24 aṅgulas.

D'après le calcul indiqué par ce vers, et comme le remarque le comm. A, on obtient pour chacune des sept classes que constituent les habitants de l'enfer les nombres suivants :

7ᵉ enfer, Tamatamaprabhas.	500 dhanus;			
6ᵉ enfer, Tamaprabhas....	250 dhanus;			
5ᵉ enfer, Dhûmaprabhas...	125 dhanus;			
4ᵉ enfer, Paṅkaprabhas....	62 dhanus,	2 hastas;		
3ᵉ enfer, Vâlukâprabhas....	31 dhanus,	1 hasta;		
2ᵉ enfer, Śarkarâprabhas...	15 dhanus,	2 hastas,	12 aṅgulas;	
1ᵉʳ enfer, Ratnaprabhas....	7 dhanus,	3 hastas,	6 aṅgulas.	

joyaṇa[1]*-sahassa-māṇā*[2]
macchā uragā ya gabbhayā hunti |
dhaṇuha-puhuttaṃ[3] *pakkhī*
bhuyacārī[4] *gāuya*[5]*-puhuttaṃ*[6] || 30 ||

1. D *joaṇa*. — 2. AC *sahasa-pamāṇā*. — 3. A *puhattaṃ*; BD *pahuttaṃ*. — 4. CD *bhuacārī*. — 5. AC *gāua*; D *gāūa*. — 6. A *pahuttaṃ*; B *puhattaṃ*.

Les poissons et les serpents qui naissent d'une matrice ont une étendue de mille yojanas; les oiseaux qui naissent d'une matrice ont une étendue d'un dhanu; et les sauriens qui naissent d'une matrice ont une étendue d'un gavyûta.

Dhaṇuha provient vraisemblablement de *dhanuṣka* par l'intermédiaire de **dhanuṣa;* Cf. Pischel, *Grammatik*, § 263 et 302.

Macchā est un terme générique pour désigner tous les animaux aquatiques; cf. A : *matsya-grahaṇena jalacarā grāhyāḥ.* — D'après le même commentaire, *gabbhayā* détermine *pakkhī* et *bhuyacārī* aussi bien que *macchā* et *uragā : matsyā uragāś ca garbhajāḥ... pakṣiṇo garbhajāḥ...* etc.

khayarā dhaṇuha-puhuttaṃ[1]
uragā bhuyagā[2] *ya*[3] *joyaṇa*[4]*-puhuttaṃ*[5] |
gāuya[6]*-puhutta*[7]*-mattā*[8]
samucchimā[9] *caupayā*[10] *bhaṇiyā*[11] ‖ 31 ‖

1. A *puhattaṃ;* BD *pahuttaṃ.* — 2. AC *bhuagā;* B *bhūyagā.* — 3. A *u.* — 4. D *joaṇa.* — 5. B *puhattaṃ;* D *pahuttaṃ.* — 6. A *gāū;* BD *gāūya;* C *gāua.* — 7. ABD *pahutta.* — 8. BCD *mittā.* — 9. B *°ma.* — 10. BCD *cauppayā.* — 11. CD *bhaṇiā.*

Les animaux aériens qui naissent par génération équivoque ont une étendue d'un dhanu; les serpents et les sauriens qui naissent par génération équivoque ont une étendue d'un yojana; et les quadrupèdes qui naissent par génération équivoque sont décrits comme ayant une étendue d'un gavyûta.

Comme *gabbhayā* dans le vers précédent, le mot *samucchimā* détermine ici tous les animaux qui sont énumérés; cf. comm. A : *uragā bhujagāś ca sammūrchimāḥ... sammūrchimāś catuṣpadā api.*

chac ceva gāuyāiṃ[1]
cauppayā gabbhayā muṇeyavvā |
kosa-tigaṃ[2] *ca maṇussā*[3]
ukkosa-sarīra-māṇeṇaṃ || 32 ||

1. ACD *gāuāiṃ;* B *gāūyāiṃ.* — 2. A *tiguc.* — 3. B *manusā.*

Les quadrupèdes qui naissent d'une matrice doivent être considérés comme [mesurant] six gavyûtas; de leur côté, par la plus grande étendue de leur corps, les hommes [ne dépassent pas] trois krośas.

Muṇeyavva est le participe futur passif de la racine *muṇ* « connaître, savoir », qui n'est pas usitée en sanscrit; elle ne se trouve que dans le *Dhātupāṭha,* 28, 44. — Comme correspondant sanscrit du mot *ukkosa,* les deux commentaires donnent *utkṛṣṭa;* cf. PISCHEL, *Grammatik,* § 112.

Un *krośa* est le quart d'un yojana.

īsāṇ'anta[1]*-surāṇaṃ*
rayaṇīo satta hunti uccattaṃ |
duga-duga-duga[2]*-cau*[3]*-gevijj=*
agesu[4] *ikkikka-parihāṇī* || 33 ||

1. D *añca.* — 2. AC *du-du-du.* — 3. D *cauro.* — 4. A *kevajjagesu.*

Sept hastas (ratnis) représentent la hauteur des dieux dont la série se termine avec les Îśânas; enlève-t-on [de ce nombre] successivement une unité, on obtient [le chiffre qui mesure l'étendue] des deux

IMPRIMERIE NATIONALE.

classes suivantes, puis des deux autres, puis des deux autres encore, puis des quatre suivantes, et enfin des Graiveyakas.

Ici, pour la première fois, le comm. D indique que *uccatva* est synonyme de *pramāṇa : uccatvaṃ śarīra-pramāṇam.*

Un *ratni* est la longueur d'une aune; mais d'après les deux commentaires, ce mot est ici synonyme de *hasta ;* cf. A : *sapta ratnayaḥ samaya-bhāṣayā sapta hastāḥ,* et D : *ratnayaḥ hastā bhavanti.*

Le calcul indiqué par ce vers, et tel que l'effectue le comm. A, donne pour chaque classe des dieux (Cf. note du vers 24) l'étendue suivante :

1° Bhavanâdhipatis, Vâṇamantaras, Jyotiṣkas; Saudharmas et Îśânas (les deux premières classes des Vaimânikas-Kalpabhavas)....	7 hastas.
2° Sanatkumâras et Mâhendras.............	6
3° Brahmas et Lântakas.................	5
4° Śukras et Sahasrâras................	4
5° Ânatas, Prâṇatas, Âraṇas et Acyutas......	3
6° Graiveyakas.........................	2
7° Anuttaras...........................	1

bāvīsā puḍhavīe
satta ya[1] *āussa*[2] *tinni*[3] *vāüssa*[4] |
vāsa-sahassā dasa taru-
gaṇāṇa teü-ti[5]*-ratt'*[6]*āū*[7] ‖ 34 ‖

1. A supprime *ya.* — 2. D *āüssa.* — 3. A *tinna.* — 4. A *vaussa;* D *vāüssa.* — 5. B *ta.* — 6. B *rit";* D *ritt".* — 7. C *āo;* D *āu.*

Les êtres terreux ont une durée de 22,000 ans; les êtres aqueux de 7,000 ans; les êtres venteux de

3,000 ans; la multitude des plantes de 10,000 ans; et les êtres ignés de trois jours entiers.

D'après le comm. A, « la multitude des plantes » ne comprend que les plantes à corps spécial, *tarūgaṇānāṁ iti pratyeka-vanaspati-kāyikānām.*

vāsāṇi[1] *bāras'āū*
biindiyāṇaṃ[2] *tiindiyāṇaṃ*[3] *ca*[4] |
auṇāpanna diṇāiṃ
caurindīṇaṃ u chaṃ māsā ‖ 35 ‖

1. C *vāsāṇa.* — 2. B *bendiyāṇaṃ;* D *bendiāṇaṃ.* — 3. B *teindi°;* D *tendi°.* — 4. BD *u;* C lit *beindia-teindiāṇa-aṇukkamaso.*

La durée des êtres pourvus de deux organes sensoriels est de douze ans; celle des êtres pourvus de trois sens, de quarante-neuf jours; et celle des êtres pourvus de quatre sens, de six mois.

Sur *auṇā,* cf. Pischel, *Grammatik,* § 444. — La forme *caurindīṇaṃ* pour *caurindiyāṇaṃ* indique la chute de la syllabe finale *ya* dans le sanscrit *caturindriya;* cf. Pischel, *Grammatik,* § 149-150.

sura-neraiyāṇa[1] *ṭhiī*
ukkosā sāgarāṇi[2] *tittīsaṃ*[3] |
caupaya-tiriya[4]*-maṇussā*[5]
tinni[6] *ya*[7] *paliovamā*[8] *hunti* ‖ 36 ‖

1. C *neraiāṇa;* D *neraīāṇa.* — 2. B *sāgarāi;* C D *sāgarāṇa.* — 3. B *tetīsaṃ;* D *tettīsaṃ.* — 4. C *tiria.* — 5. B *maṇusā.* — 6. A *tiṇṇi.* — 7. C *a;* D *u.* — 8. *paliovamāiṃ* B; D *palliovamā.*

La durée la plus longue de l'existence des dieux et des habitants de l'enfer est de trente-trois sâgaropamas; les animaux quadrupèdes et les hommes ont une durée de trois palyopamas.

D'après le comm. A, par « quadrupèdes » il faut entendre seulement ceux qui naissent d'une matrice : *garbhaja-catuṣpada-tiraścām.....āyuḥ.*

Les termes *sāgara*, ou plus communément *sāgarovama* (*sāgaropama*), et *paliovama* (*palyopama*) sont spéciaux aux Jaïnas. Ils désignent des périodes de temps incommensurablement longues; toutefois un palyopama est inférieur à un sâgaropama. Cf. A. Weber, Ein Fragment der Bhagavatî, in *Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*, année 1865, p. 428; cf. aussi E. Leumann, *Aupapātikasūtra*, in Glossar : *sāgarovama* « eine meerähnliche Zeitmenge »; *paliovama* « eine speicherähnliche Zeitmenge ».

jalayara-ura [1]*-bhuyagāṇaṃ* [2]
param'āuṃ [3] *hoi puvva-koḍī u* [4] |
pakkhīṇaṃ puṇa bhaṇio
asaṃkha-bhāgo ya [5] *pallassa* [6] ‖ 37 ‖

1. A *uraga*. — 2. A C D *bhuagāṇaṃ*. — 3. C *āū*; D *āu*. — 4. A B C *koḍīo*. — 5. D *a*. — 6. A D *paliyassa*; C *paliassa*.

La durée la plus longue des animaux aquatiques, des serpents et des sauriens est de dix millions d'années antérieures; d'autre part, celle des oiseaux est décrite comme une fraction incalculable d'un palyopama.

Les animaux aquatiques dont il s'agit ici sont, d'après le comm. A, seulement ceux qui naissent d'une matrice. — Avec le même commentaire A, nous interprétons *koḍī* comme un Nom. sing.; le commentaire D, au contraire, considère

ce mot comme un Nom. pl. — Une « année antérieure », c'est-à-dire une année du commencement du monde, consiste en 7,560 millions d'années communes; cf. H. Jacobi, in *S. B. E.*, XLV, p. 16, note.

savve suhumā[1] *sāhā =*
raṇā ya[2] *saṃmucchimā*[3] *maṇussā ya* |
ukkosa-jahanneṇaṃ
antamuhuttaṃ ciya jiyanti[4] ‖ 38 ‖

1. D *suhamā*. — 2. B *u*. — 3. ABD *samucchimā*. — 4. B *jayanti*; D *jayantī*. — Ce vers manque dans C.

[En ce qui concerne] l'ensemble des particules vivantes très subtiles, les plantes à corps commun, les animaux qui naissent par génération équivoque et les hommes, la durée la plus courte de leur existence ne dépasse pas un muhûrta.

Par *ukkosa-jahanneṇaṃ*, on pourrait songer à entendre la durée « à la fois la plus longue et la plus courte »; mais si cette interprétation est légitime eu égard aux particules vivantes, elle ne convient ni aux plantes, ni aux animaux, ni aux hommes dont la durée la plus longue a été indiquée dans les vers précédents. *Ukkosa* doit donc être considéré comme donnant la valeur du superlatif au composé dont il constitue le premier terme.

ogāhaṇ'[1] *āu-māṇaṃ*[2]
evaṃ[3] *saṃkhevao samakkhāyaṃ*[4] |
je puṇa ittha visesā
visesa-suttāu[5] *te neyā* ‖ 39 ‖

1. B *ugāhaṇ'*; C *uggāhaṇ'*. — 2. CD *pamāṇaṃ*. — 3. BD *eyaṃ*. — 4. B *samakhāyaṃ*. — 5. B *sutāu*; D *suttāo*.

L'étendue du corps et la durée de l'existence [des êtres vivants] ont été ainsi brièvement indiquées; quant aux particularités afférentes à ce sujet, elles doivent être étudiées d'après le sûtra où il en est question.

Ce sûtra est, d'après le commentaire A, le *Prajñāpanāsūtra*, c'est-à-dire le quatrième upânga des Śvetâmbaras; toutefois le troisième upânga, le *Jīvābhigamasūtra*, contient les mêmes renseignements.

egindiyā[1] *ya savve*
asaṃkha-osappiṇī[2] *sakāyaṃmi* |
uvavajjanti[3] *vayanti*[4] *ya*[5]
aṇanta-kāyā aṇantāo[6] || 40 ||

1. C °*diā.* — 2. A B *usappiṇī;* C *ussappiṇī;* D *osappaṇī.* — 3. B *opajjanti;* C *uvvajjanti.* — 4. B D *maryanti.* — 5. C *a.* — 6. B *aṇantāu.*

Tous les [êtres vivants] pourvus d'un seul organe sensoriel meurent et reviennent à l'existence dans leur propre corps pendant un nombre incalculable d'avasarpiṇîs [et d'utsarpiṇîs]. Les plantes en quantité innombrable ont une persistance indéfinie.

Les *avasarpiṇîs* et les *utsarpiṇîs*, comme plus haut (v. 36, note) les sâgaropamas et les palyopamas, désignent des périodes de temps infiniment longues. Dans la liste par ordre de gradation croissante établie par A. Weber (Ein Fragment der Bhagavatî, in *Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*, année 1865, p. 427, note 2), les avasarpiṇîs et les utsarpiṇîs viennent immédiatement après les sâgaropamas. Pour plus de détails, cf. Roth et Böhtlingk, *Sansk. Wört.*, s. v. *avasarpiṇī.*

Les plantes « en quantité innombrable » sont les plantes à corps commun; cf. comm. D : *ananta-kāyā api sādhāraṇa-vanaspati-rūpāṇi;* cf. aussi v. 8.

saṃkhijja-samā vigalā
satt'aṭṭha bhavā paṇindi-tiri-maṇuyā[1] |
uvavajjanti[2] *sakāe*
nāraya[3]*-devā ya no ceva* ‖ 41 ‖

1. ACD *maṇuā.* — 2. B *uvaj°;* C *uvvaj°.* — 3. B *nāraga.*

Les êtres auxquels il manque des sens reviennent à l'existence dans leur propre corps pendant un temps calculable et le même [pour tous]; les animaux pourvus de cinq organes sensoriels et les hommes reviennent à l'être dans leur propre corps [respectivement] pendant sept et huit existences; quant aux habitants de l'enfer et aux dieux, ils ne reviennent pas à l'être dans leur propre corps.

Les « êtres auxquels il manque des sens » *vigalā*, sont ceux qui possèdent deux, trois ou quatre organes sensoriels; cf. comm. D : *vigalā vikal'endriyā dvīndriyās trīndriya-caturindriyāḥ.* En ce qui concerne la durée de leur persistance dans leur propre corps, aucun des deux commentaires n'indique un nombre déterminé; A dit seulement qu'il s'agit de « milliers d'années » *saṃkhyātā varṣa-sahasrāḥ.*

dasahā jiyāṇa pāṇā
indiya[1]*-ūsāsa-āu*[2]*-balarūvā*[3] |
egindiesu cauro
vigalesu cha satta aṭṭh'eva ‖ 42 ‖

1. C *india.* — 2. A *joga;* CD *āū.* — 3. C *valarūvā.*

Les principes vitaux des êtres vivants sont de dix sortes : les organes des sens, l'air respiratoire, la durée vitale et les puissances vitales.

Les êtres pourvus d'un seul organe sensoriel possèdent quatre principes vitaux, et ceux auxquels il manque des sens en possèdent [respectivement] six, sept et huit.

Le commentaire A énumère de la façon suivante les dix principes vitaux :

1-5, les cinq organes sensoriels, *sparśana*, *rasana*, *ghrāṇa*, *cakṣus* et *śrotra;*

6, l'air respiratoire, *ucchvāsa;*

7, la durée vitale, *āyus;*

8-10, les trois puissances vitales, à savoir : la pensée, *manas*, la voix, *vāc*, et le corps, *kāya*.

De ces dix principes vitaux, les êtres pourvus d'un seul sens, c'est-à-dire les êtres inanimés, en possèdent quatre : le toucher, l'air respiratoire, la durée vitale et le corps : *ekendriyeṣu pṛthivy-ādiṣu catvāraḥ prāṇāḥ sparśan' endriyo'cchvas' āyuṣ-kāya-balarūpāṇi.*

Les êtres pourvus de deux organes sensoriels ont de plus le goût et la voix : *dvīndriyeṣu catvāras ta eva vāg-bala-rasan' endriya-yutāḥ ṣaṭ prāṇā bhavanti.*

Chez les êtres pourvus de trois sens s'ajoute l'odorat : *tathā trīndriyeṣu ṣaṭ prāṇās ta eva ghrāṇ'endriy'ānvitāḥ sapta bhavanti.*

Enfin la vue constitue le huitième principe vital chez les êtres pourvus de quatre organes sensoriels : *tathā caturindriyeṣu sapta ta eva cakṣur-indriya-sahitā aṣṭau prāṇā bhavanti.*

assanni[1]*-sanni-pañcinḍ =*
iesu[2] *nava dasa kameṇa bodhavvā*[3] |
tehi[4] *saha vippaogo*[5]
jīvāṇaṃ bhaṇṇae[6] *maraṇaṃ* ‖ 43 ‖

1. BCD *asanni*. — 2. C *pañcan°*; D *pañcīn°*. — 3. BD *vinneyā*. — 4. BCD *tehiṃ*. — 5. B *vippaugo*. — 6. A *bhannae*; B *bhannai*.

Les êtres pourvus de cinq organes sensoriels doivent être considérés, les uns comme n'étant pas doués de conscience, et les autres comme doués de conscience : les premiers possèdent neuf principes vitaux et les seconds en possèdent dix.

Ces principes vitaux viennent-ils à disparaître, on dit [alors] que les êtres vivants meurent.

D'après le commentaire A, les êtres à cinq sens qui ne sont pas doués de conscience possèdent les huit principes vitaux dont sont déjà pourvus les animaux inférieurs, plus l'organe de l'ouïe : *tathā asaṃjñi-pañcendriyeṣu aṣṭau ta eva śrotr'endriya-yutā nava prāṇā bhavanti.*

Enfin les êtres conscients ont en partage la pensée : *tathā saṃjñi-pañcendriyeṣu nava ta eva mano-bala-yuktā daśa prāṇā bhavanti.*

evaṃ aṇorapāre[1]
saṃsāre sāyaraṃmi[2] *bhīmaṃmi*[3] |
pattaṃ[4] *anantakhutto*
jīvehi[5] *apatta-dhammehiṃ* ‖ 44 ‖

1. A *aṇorupāre*. — 2. B *sāyaravva*. — 3. D *bhīmaṃmī*. — 4. CD *patto*. — 5. ABCD *jīvehiṃ*. — Ce vers est le 49° dans B.

Aux êtres vivants qui n'ont pas satisfait aux prescriptions religieuses il arrive ainsi [de mourir et de renaître] un nombre infini de fois pendant un [temps de] transmigration sans limites [et pareil] à un océan redoutable.

La particule *evaṃ* se rapporte aux mots *vippaogo* et *maraṇaṃ* du vers précédent; cf. comm. A ; *evam iti prāṇa-viyoga-lakṣaṇena.* — Peut-être *aṇorapāra* provient-il de *an-avara-pāra;* le commentaire A explique ce mot par *aprāpta-paryanta*, — Après *saṃsāre* il faut, d'après A, suppléer *iva : saṃsāre sāgare, iva-śabda-lopāt.* — Les prescriptions religieuses dont il s'agit ici sont naturellement celles des Jaïnas; cf. A : *aprāpta-jina-dharmair iti.*

taha caurāsī[1] *lakkhā*
saṃkhā joṇīṇa hunti[2] *jīvāṇaṃ* |
puḍhav'āṇa cauṇhaṃ[3]
patteyaṃ satta satt'eva ‖ 45 ‖

1. D *courāsī.* — 2. BCD *hoi.* — 3. B *caunhaṃ.*

En ce qui concerne les naissances [successives] des êtres vivants, le nombre en est de 8,400,000.

Les êtres des quatre [premières catégories, c'est-à-dire] les êtres terreux, etc., ont chacun 700,000 naissances.

dasa[1] *patteya-tarūṇaṃ*
caudasa lakkhā havanti iyaresiṃ[2] |
vigal'indiyāṇa[3] *do do*
cauro pañcindi-tiriyāṇaṃ[4] ‖ 46 ‖

1. D *daśa.* — 2. AC *iyaresu.* — 3. C *°diāṇa.* — 4. CD *tiriāṇaṃ.*

Les plantes à corps spécial ont 1,000,000 de naissances et les autres 1,400,000. Les êtres auxquels il manque des sens en ont chacun 200,000; et les animaux pourvus de cinq organes sensoriels, 400,000.

cauro cauro nāraya-
surāṇa[1] *maṇuyāṇa*[2] *caudasa havanti* |
saṃpiṇḍiyā[3] *u*[4] *savve*
culasī lakkhā ya[5] *joṇīṇaṃ* ‖ 47 ‖

1. AC *suresu.* — 2. ACD *maṇuāṇa.* — 3. CD *°ḍiā.* — 4. BC *ya.* — 5. BCD *u.*

Les habitants de l'enfer et les dieux ont chacun 400,000 naissances, et les hommes 1,400,000.

Tel est l'ensemble total des 8,400,000 naissances.

siddhāṇa na'tthi deho
na āu[1]*-kammaṃ na pāṇa-joṇīo* |
s'āi-aṇantā tesiṃ
ṭhīi jiṇind'[2]*āgame bhaṇiyā*[3] ‖ 48 ‖

1. C *n'āū;* D *na āū.* — 2. ACD *jiṇand'.* — 3. CD *bhaṇiā.*

Les êtres en état de perfection n'ont ni corps ni durée vitale; ils n'agissent pas, ne possèdent pas de principes vitaux, et il n'y a pour eux aucune naissance [successive]; leur persistance, telle que la décrit la doctrine sacrée à propos des Arhats, a un commencement mais pas de fin.

kāle aṇāi-nihaṇe
joṇī-gahaṇammi bhīsaṇe ittha |
bhamiyā[1] *bhamihinti*[2] *ciraṃ*
jīvā jiṇa-vayaṇam alahantā ‖ 49 ‖

1. C *bhamiā;* D *bhamīā.* — 2. CD *bhamihanti.*

Quant aux êtres vivants qui ne sont pas instruits de la doctrine jaïna, ils errent et erreront longtemps [encore], pendant un temps sans commencement ni fin, ici-bas dans le [monde] terrible où ils ont pris naissance.

Joṇī est pour *joṇi*, metri causa. — Le « monde terrible » en question est, bien entendu, celui du *saṃsāra.*

tā saṃpai[1] *saṃpatte*
maṇuyatte[2] *dullahe*[3] *ya sammatte* |
siri Santisūri-siṭṭhe
kareha bho ujjamaṃ dhamme ‖ 50 ‖

1. A *saṃpaya.* — 2. ACD *maṇuatte.* — 3. CD *dullahami.*

C'est pourquoi, ô vous qui maintenant êtes parvenus à la condition d'homme [si] difficile à obtenir et à la rectitude de l'âme, appliquez-vous à la loi religieuse expliquée par le vénérable Śântisûri !

eso Jīvaviyāro[1]
saṃkheva-ruīṇa[2] *jāṇaṇā-heū*[3] |
saṃkhitto[4] *uddhario*
ruddāo[5] *suya*[6]*-samuddāo*[7] ‖ 51 ‖

1. B *jīvavicāro;* C *jīvaviāro.* — 2. D *ruiṇa.* — 3. D *heo.* — 4. AD *saṃkhittā;* C *saṃkhatto.* — 5. B *randāu;* C *randdāo.* — 6. CD *sua.* — 7. D *samuddāu.*

Tel est le *Jīvaviyāra*, extrait et abrégé du vaste océan de la doctrine sacrée en vue de l'enseignement de ceux qui recherchent la brièveté.

Jāṇaṇā est pour *jāṇaṇa*, metri causa. — Le commentaire A donne *rundra* comme équivalent du mot *rudda*, qu'il explique par *an-avagrāha-vistāra*; cf. *Aupapātikasūtra*, édition E. Leumann, in Glossar, s. v. *runda*.

GLOSSAIRE.

A

aunāpanna, n. de nombre; *ekonapañcāsat*, quarante-neuf, 35.

akamma, n.; *akarman*, n., impiété, Akarma, 23.

agaṇi, m.; *agni*, m., feu, 6.

aṅkura, m.; *aṅkura*, m., n., pousse, 9.

aṅgula, m.; *aṅgula*, m., aṅgula (doigt), 27.

aṭṭha, n. de nombre; *aṣṭa*, huit, 41, 42.

aṭṭhaviha, adj.; *aṣṭavidha*, de huit sortes, 24.

aṇanta, adj.; *ananta*, innombrable, infini, 8, 11, etc.

aṇāi, adj.; *anādi*, sans commencement, 49.

aṇukamaso, adv.; *anukramaśas*, successivement, respectivement, 28.

aṇega, adj.; *aneka*, varié, divers, 4, 5, etc.

aṇorapāra, adj.; *anavarapāra*(?), sans rivages, sans limites, 44.

atittha, m.; *atīrtha*, m., nom d'une classe de Siddhas, 25.

attha, m.; *artha*, m., but; à la fin d'un composé, pour, afin de, 1, 11.

atthi, Rac. *as*, être.

atthi, 26, 48.

addaya, n.; *ārdraka*, n., gingembre, 9.

addissa, adj.; *adṛśya*, invisible, 14.

addha, m.; *ardha*, m., n., moitié, 29.

anantakhutto, adv.; *anantakṛtvas*, indéfiniment, 44.

anta, m.; *anta*, m., limite, terme, 33.

antamuhutta, adj.; *antamuhūrta*, dans les limites d'un muhûrta, 14, 38.

antaradīva, m.; *antaradvīpa*, m., île inférieure, 23.

antarikkha, n.; *antarikṣa*, n., atmosphère, 5.

apatta, adj.; *aprāpta*, non accompli, 44.

aboha, adj.; *abuddha*, ignorant, 1.

abbhaya, n.; *abhraka*, n., talc, 4.

araṇeṭṭa, m.; ? nom d'un minéral, 3.

alasa, m.; *alasa*, m. (?), lombric venimeux, 15.

alahanta, adj.; (*alabhamāna*), qui n'obtient pas, n'est pas instruit de, 49.

aliya, m.; *ali*, m. (?), nom d'un insecte, 17.

asaṇi, m.; *aśani*, m., f., foudre, 6.

asaṃkha, adj.; *asaṃkhya*, incalculable; 27, 37, etc.

assanni, adj; *asaṃjñin*, sans conscience, 43.

ahiya, adj.; *adhika*, supérieur à, 27.

ahīraga, adj.; *ahīraka* (?), qui ne laisse pas écouler d'exsudation résineuse, 12.

Ā

āi, m.; *ādi*, m., commencement, 48; à la fin d'un composé, et cœtera, 3, 5, etc.

āīya, adj.; *ādika*, et cœtera, 6, 7.

āu, m.; *āpas*, f. pl., eaux, 5, 34.

āu, n.; *āyus*, n., durée vitale, 14, 26, etc.

āgama, m.; *āgama*, m., doctrine sacrée, 48.

I

ikkikka, adj.; *ekaika*, un à un, 33.

iṅgāla, m., n.; *aṅgāra*, m., n., charbon, 6.

icc'āi, adj.; *ity ādi*, ainsi de suite, 4, 11.

ittha, adv.; *atra*, ici, 39, 49.

indagova, m.; *indragopa*, m., cochenille, 17.

indiya, n.; *indriya*, n., organe sensoriel, 42, 46.

iyara, adj.; *itara*, l'autre, 46.

illiya, m.; *illika*, m. (?), ténébrion, 16.

Ī

īsāṇa, m.; *īśāna*, m., nom d'une classe de dieux, 33.

U

u, conj.; *tu*, et, mais, 4, 5, etc.

ukkaliyā, f.; *utkalikā*, f., rafale, 7.

ukkā, f.; *ulkā*, f., météore, 6.

ukkosa, adj. et adv.; (*utkṛṣṭa*), le plus étendu, le plus long, 32, 36, etc.

uccatta, n.; *uccatva*, n., hauteur, 28, 33.

ujjama, m.; *udyama*, m., diligence, application, 50.

udaya, n.; *udaka*, n., eau, 5.

udahi, m.; *udadhi*, m., océan, 5.

uddehiyā, f.; *upadehikā*, f., fourmi blanche, 16.

uddhariya, adj.; *uddhṛta*, extrait de, 51.
ubbhāmaga, m.; *udbhramaka*, m., bourrasque, 7.
uraga, m.; *uraga*, m., serpent, 30, 31, etc.
uraparisappa, adj.; *uraparisarpa*, ophidien, 21.
uvavajjai, *upa* + Rac. *pad*, revenir à l'être.
uvavajjanti, 40, 41.
ussā, f.; *avaśyā*, f., gelée blanche, 5.

Ū

ūṇa, adj.; *ūna*, manquant, diminué de, 29.
ūsa, n.; *ūṣa*, m., salpêtre, 4.
ūsāsa, m.; *ucchvāsa*, m., air respiratoire, 42.

E

ega, adj.; *eka*, unique, seul, 8, 13.
egindiya, adj.; *ekendriya*, pourvu d'un seul organe sensoriel, 27, 40, etc.
eya, pron. dém.; *etad*, 11, 25, etc.
eva, adv.; *eva*, certes, 28, 42, etc.
evaṃ, adv.; *evam*, ainsi, 39, 44.

O

ogāhaṇa, n.; *avagāhana*, n., corps, 39.

osappiṇi, f.; *avasarpiṇī*, f., avasarpiṇî, 40.

K

kacchava, m.; *kacchapa*, m., tortue, 20.
kaṭṭha, m.; *kāṣṭha*, n., bois, 13.
kaṇaga, n.; *kanaka*, n., or, 3.
kaṇaga, n.; *kanaka*, n. (?), bolide, 6.
kanda, m.; *kanda*, m., n., racine, 9.
kama, m.; *krama*, m., série, succession, 43.
kamma, n.; *karman*, n., devoir religieux, Karma, 23; action, 48.
kaṃsāri, m.; ? nom d'un animal, 18.
karaga, n.; *karaka*, m., n., grêle, 5.
karei, Rac. *kṛ*, faire.
kareha, 50.
kavaḍḍaya, m.; *kapardaka*, m., coquillage, 15.
kaviladola, m.; ? nom d'un animal, 18.
kāya, m.; *kāya*, m., n., corps, 7, 11, etc.
kāla, m.; *kāla*, m., temps, 49.
kimi, m.; *kṛmi*, m., petit ver intestinal, 15.
kiṃci, adv.; *kiṃcit*, un peu, 1;
kisalaya, m.; *kiśalaya*, m., n., bourgeon, 9.
kunthu, f.; *kunta*, m. (?), nom d'un insecte, 17; cf. Pâli, *kuntho*, m., sorte de fourmi.

kumāri, f.; *kumārī*, f., aloès, 10.
koḍi, f.; *koṭi*, f., dix millions, 37.
komala, adj.; *komala*, tendre, 10.
kosa, m.; *krośa*, m., krośa, 32.

Kh

khayara, adj.; *khacara*, aérien, 20, 22, etc.
khalu, adv.; *khalu*, certes, 7.

G

gajjara, n.; *garjara*, n., carotte, 9.
gaṇa, m.; *gaṇa*, m., multitude, 34.
gaṇḍŏla, m.; *gaṇḍola*, m. (?), grand ver intestinal, 15.
gaddahaga, m.; *gardabhaka*, m., nom d'un insecte, 17.
gabbhaya, adj.; *garbhaja*, qui naît d'une matrice, 23, 30, etc.
gaḷoi, f.; *guḍūcī*, f., coque du Levant, 10.
gahaṇa, n.; *grahaṇa*, n., le fait de prendre, de recevoir, 49.
gāuya, m., n.; *gavyūta*, n., gavyûta, 28, 30, etc.
gāha, m.; *graha*, m., requin, 20.
guggula, m.; *guggula*, m., bdellium, 10.
guñja, adj.; *guñjant*, sifflant; guñja-vāya, m.; bise, 7.
guvāli, f.; *gopāli(kā)*, f., insecte coprophage, 17.
gūḍha, adj.; *gūḍha*, invisible, 10, 12.
gevijjaga, m.; *graiveyaka*, m., nom d'une classe de dieux, 33.
go, f.; *go*, f., vache, 21.
gokīḍa, m.; *gokīṭa*, m., puceron des bœufs, 16.
gomayakīḍa, m.; *gomayakīṭa*, m., mouche des fumiers, 17.
gomi, m.; *gulmi*, m. (?), perce-oreilles, 16; cf. Hindoustani, *gom*, m., scolopendre.

Gh

ghaṇa, m., *ghana*, m., nuage, 5.
ghaṇa, adj.; *ghana*, fort, violent, 7.
ghaya-m-illi, f.; *ghṛtelī*, f., blatte, 16.

C

ca, conj.; *ca*, et, 10, 12, etc.
cau, n. de nombre; *catur*, quatre, 33, 42, etc.
cau dasa, n. de nombre; *caturdaśa*, quatorze, 46, 47.
caupaya = cauppaya, 21, 31, etc.
cauppaya, adj.; *catuṣpada*, quadrupède, 32.
caurāsī, n. de nombre; *caturaśīti*, quatre-vingt-quatre, 45.
caurindi = caurindiya, 35.

Dh

dhaṇu, n.; *dhanus*, n., dhanu, 29.
dhaṇuha, n.; *dhanuṣka*, n., dhanu, 30, 31.
dhannakīḍa, m.; *dhānyakīṭa*, m., insecte du blé, 17.
dhamma, m.; *dharma*, m., prescription religieuse, 44, 50.
dhāu, m.; *dhātu*, m., métal, 3.

N

na, adv.; *na*, ne... pas, 48.
naula, m.; *nakula*, m., ichneumon, 21.
namai, Rac. *nam*, rendre hommage.
namiūṇa, 1.
nara, m.; *nara*, m., homme, 22.
nava, n. de nombre; *nava*, neuf, 43.
navaraṃ, adv.; *navaram*, seulement, 27.
nāyavva, adj.; *jñātavya*, devant être considéré, 6, 19.
nāraya, m.; *nāraka*, m., habitant de l'enfer, 19, 41, etc.
niuṇa, adj.; *nipuṇa*, exercé, habile, 6.
niyama, m.; *niyama*, m., nécessité, 14.
nihaṇa, m.; *nidhana*, m., n., fin, 49.
neya, adj.; *jñeya*, devant être considéré, 2, 29, etc.
neraiya, m.; *nairayika*, m., habitant de l'enfer, 19, 29, etc.
no, adv.; *no*, ne... pas, 41.

P

paīva, m.; *pradīpa*, m., lumière, 1.
pakkhi, m.; *pakṣin*, m., oiseau, 30, 37.
pañca, n. de nombre; *pañca*, cinq, 14, 29.
pañcaviha, adj.; *pañcavidha*, de cinq sortes, 24.
pañcindi = pañcindiya, 46.
pañcindiya, adj.; *pañcendriya*, pourvu de cinq organes sensoriels, 19, 20, etc.
paṇaga, m.; *panaka*, m., lichen, 9.
paṇindi, adj.; *pañcendri(ya)*, pourvu de cinq organes sensoriels, 41.
patta, n.; *patra*, n., feuille, 10, 13.
patta, adj.; *prāpta*, obtenu, accompli, 44.
patteya, adj.; *pratyeka*, particulier, spécial, 8, 12, etc.
panarasa, n. de nombre; *pañcadaśa*, quinze, 25.
pamāṇa, n.; *pramāṇa*, n., mesure en général, étendue, durée, 26, 29.
pamuha, adj.; *pramukha*, principal, 10, 21.
parama, adj.; *parama*, le plus long, 37,
parijāṇaṇa, n.; *parijñāna*, n., connaissance précise, 11.
parihāṇi, f.; *parihāṇi*, f., diminution, 33.

paliovama, m.; *palyopama*, n., palyopama, 36.
paleva, m.; ? nom d'un minéral, 3.
palla, n.; *palya*, n., palyopama, 37.
pallaṅka, m.; *palyaṅka*, m. (?), nom d'une sorte de légume, 9.
pavva, n.; *parvan*, n., partie, 12.
pāṇa, m.; *prāṇa*, m., principe vital, 26, 42, etc.
pāyaḍa, adj.; *prakaṭa*, connu, 22.
pāhāṇa, m.; *pāṣāṇa*, m., pierre, 4.
pivīli, f.; *pipīlī*, f., fourmi, 16.
puḍhavi, f.; *pṛthivī*, f., terre, 2, 4, etc; enfer, 19, 29, etc.
puṇa, conj.; *punar*, d'autre part, 37, 39.
puvva, adj.; *pūrva*, antérieur, ancien, 1, 37.
puhutta, n.; *pṛthutva*, n., étendue, 30, 31.
pūyaraya, m.; *pūtaraka*, m. (?), néréide, 15.

Ph

phala, n.; *phala*, n., fruit, 10, 13.
phaḷihamaṇi, m.; *sphaṭikamaṇi*, m., cristal, 3.
phulla, n.; *phulla*, n., fleur, 13.

B

balarūva, m.; *balarūpa*, n., puissance vitale, 42.
bārasa, n. de nombre; *dvādaśa*, douze, 28, 35.
bāvīsā, n. de nombre; *dvāviṃśati*, vingt-deux, 34.
bāhiṃ, prép.; *bahis*, en dehors de, 22.
biindiya = beindiya, 35.
bīya, n.; *bīja*, n., semence, 13.
buddhi, f.; *buddhi*, f., intelligence, 6.
beindiya, adj.; *dvīndriya*, pourvu de deux organes sensoriels, 15, 28.
bodhavva, adj.; *boddhavya*, devant être considéré, 21, 43.
boha, m.; *bodha*, m., enseignement, instruction, 1.

Bh

bhaṇai, Rac. *bhaṇ*, parler, traiter de.
bhaṇami, 1;
bhaṇimo, 26;
bhaṇṇae, 43;
bhaṇiya, 1, 8, etc.
bhamai, Rac. *bhram*, errer, aller çà et là.
bhamihinti, 49;
bhamiya, 49.
bhamara, m.; *bhramara*, m., guêpe, 18.
bhamariya, m.; *bhramaraka*, m., abeille, 18.
bhava, m.; *bhava*, m., existence, 41.
bhavaṇāhivai, m.; *bhavanādhipati*, m., nom d'une classe de dieux, 24.

bhāga, m.; *bhāga*, m., partie, fraction, 27, 37.

bhīma, adj.; *bhīma*, terrible, redoutable, 44.

bhīsaṇa, adj.; *bhīṣaṇa*, terrible, redoutable, 49.

bhuyaga, m.; *bhujaga*, m., saurien, 31, 37.

bhuyacāri, adj.; *bhujacārin*, saurien, 30.

bhuyaparisappa, adj.; *bhujaparisarpa*, saurien, 21.

bhuvaṇa, n.; *bhuvana*, n., monde, univers, 1.

bhūmiphoḍa, m.; *bhūmisphoṭa*, m., champignon, cryptogame, 9.

bheya, m.; *bheda*, m., espèce, sorte, division, 4, 5, etc.

bho, interj.; *bhos*, oh! 50.

bhoma, adj.; *bhauma*, terrestre, 5.

M

magara, m.; *makara*, m., dauphin, 20.

maṅkuṇa, m.; *matkuṇa*, m., punaise, 16.

maṅkoḍa, m., *markaṭa*, m., araignée, 16.

maccha, m.; *maccha*, m., poisson, 20, 30.

macchi, f.; *makṣi(kā)*, f., mouche, 18.

maṭṭiya, m.; *mṛttikā*, f., argile, 4.

maṇasila, m.; *manaḥśila*, m., réalgar, 3.

maṇuya, m.; *manuja*, m., homme, 41, 47.

maṇuyatta, n.; *manujatva*, n., condition humaine, 50.

maṇussa, m.; *manuṣya*, m., homme, 19, 23, etc.

maṇḍali, adj.; *maṇḍalin*, en tourbillon;

maṇḍali-vāya, m., tourbillon, 7.

matta, adj.; *mātra*, aussi grand que, 31.

maraṇa, n.; *maraṇa*, n., mort, 43.

masaga, m.; *maśaka*, m., moustique, 18.

mahīka, m.; *mahī*, f., terre, 23.

mahīyā, f.; *mahikā*, f., brouillard, 5.

māivāha, m.; *mātṛvāha*, m. (?), nom d'un animal, 15.

māṇa, n.; *māna*, n., étendue, mesure, 30, 32, etc.

māsa, m.; *māsa*, m., n., mois, 35.

muṇeyavva, part. fut. passif de Rac. *muṇ*, devant être considéré, 32.

mutta, adj.; *mukta*, en état de délivrance, 2.

mutha, m.; *musta.*, m., n., jonc, 9.

mummura, m.; *murmura*, m., cendres ardentes, 6.

muyai, Rac. *muc*, laisser de côté, faire abstraction de;

muttā, 14.

muha, n.; *mukha*, n., bouche;

muha-vāya, m.; souffle respiratoire, 7.

mūla, m.; *mūla*, n., racine, 13.

mehara, m.; *mehara*, m. (?), taret ou perce-bois, 15.

Y

ya, conj.; *ca*, et, 2, 3, etc.

R

ratta, m.; *(aho)rātra*, m., n., jour entier, 34.

rayaṇa, n.; *ratna*, n., diamant, 3.

rayaṇappaha, m.; *ratnaprabha*, m., nom des habitants du premier enfer jaïna, 29.

rayaṇi, m.; *ratni*, m., f., ratni, hasta, 33.

rasinda, m.; *rasendra*, m., mercure, 3.

rui, f.; *ruci*, f., désir, 51.

rukkha, m.; *vṛkṣa*, m., plante, 27.

rudda, adj.; *rundra* (?), vaste (?), 51.

romayapakkhi, adj.; *romayapakṣin*, aux ailes faites de plumes, 22.

L

lakkha, m.; *lakṣa*, m., n.; cent mille, 45, 46, etc.

lakkhaṇa, n.; *lakṣaṇa*, n., définition, 11.

lahaga, m.; *lahaka*, m. (?), nom d'un aninal, 15.

loga, m.; *loka*, m., monde, univers, 22.

loṇa, n.; *lavaṇa*, n., sel, 4.

loya, m.; *loka*, m., monde, univers, 14.

V

vaṇasai = vaṇassai, 8.

vaṇassai, m.; *vanaspati*, m., plante, 2.

vaṇṇiya, m.; *varṇikā*, f., argile colorée, 3.

vatthūla, m.; *vartula* (?), nom d'une espèce de pois, 9.

vayai, Rac. *vraj*, mourir, disparaître;

vayanti, 40.

vayaṇa, n.; *vacana*, n., doctrine, 49.

vāu, m.; *vāyu*, m., vent, 2, 7, etc.

vāṇamantara, m.; *vāṇamantara*, m., nom d'une classe de dieux, 24.

vāya, m.; *vāta*, m., vent, 7.

vāsa, n.; *varṣa*, n., année, 34, 35.

vi, adv.; *api*, aussi, encore, 1, 14, etc.

vigappa, m.; *vikalpa*, m., sorte, espèce, 25.

vigala, adj.; *vikala*, imparfait, manquant de, 41, 42, etc.

vicchiya, m.; *vṛścika*, m., scorpion, 18.

vijju, f.; *vidyut*, f., éclair, 6.

vidduma, m.; *vidruma*, m., corail, 3.

vippaoga, m.; *viprayoga*, m., séparation, 43.

viyayapakkhi, adj.; *vitatapakṣin*, aux ailes déployées, 22.

vivarīya, adj.; *viparīta*, contraire, opposé, 12.
visesa, m.; *viśeṣa*, m., particularité, détail, 39.
vīra, m.; *vīra*, m., maître, 1.
vemāṇiya, m.; *vaimānika*, m., nom d'une classe de dieux, 24.

S

sa, prép.; *sa*, avec, 48.
sakāya, m.; *svakāya*, m., n.; corps spécial, 26, 40, etc.
saṅkha, m.; *śaṅkha*, m., n., conque, 15.
satta, n. de nombre; *sapta*, sept, 33, 34, etc.
sattama, adj.; *saptama*, septième, 29.
sattaviha, adj.; *saptavidha*, de sept sortes, 19.
Santisūri, n. pr.; *Sāntisūri*, Śântisûri, 50.
sanni, adj.; *saṃjñin*, doué de conscience, 43.
sappa, m.; *sarpa*, m., serpent, 21.
sama, adj.; *sama*, égal, pareil, 41.
samakkāya, adj.; *samākhyāta*, indiqué, énoncé, 25, 39.
samabhaṅga, adj.; *samabhaṅga*, à coupe égale, 12.
samāsa, m.; *samāsa*, m., brièveté, 21.
samuggapakkhi, adj.; *samudgapakṣin*, qui a les ailes en forme de boîte ronde, 22.
samucchima, adj.; *saṃmurchima*, qui naît par génération équivoque, 23, 31.
samudda, m.; *samudra*, m., océan, 51.
saṃkhā, f.; *saṃkhyā*, f., nombre, 45.
saṃkhijja, adj.; *saṃkhyeya*, calculable, 41.
saṃkhitta, adj.; *saṃkṣipta*, abrégé, 51.
saṃkheva, m.; *saṃkṣepa*, m., brièveté, 25, 51.
saṃkhevao, adv.; *saṃkṣepatas*, brièvement, 39.
saṃdhi, m.; *saṃdhi*, m., nœud, 12.
saṃpai, adv.; *samprati*, maintenant, 50.
saṃpatta, adj.; *saṃprāpta*, acquis, obtenu, 50.
saṃpiṇḍiya, adj.; *saṃpiṇḍita*, réuni, 47.
sammatta, n.; *samyaktva*, n., rectitude de l'âme, 50.
saṃmucchima = samucchima, 38.
saṃsāra, m., *saṃsāra*, m., transmigration, 44.
saṃsāri, adj.; *saṃsārin*, en état de transmigration, 2.
saya, n.; *śata*, n., cent, 29.
sayala, adj.; *sakala*, tout, entier, 14.
sarīra, n.; *śarīra*, n., corps, 12, 13, etc.
sarūva, n.; *svarūpa*, n., nature, 1.
savva, adj.; *sarva*, tout, 10 23, etc.
saha, prép.; *saha*, avec, 43.

sahassa, m., n.; *sahasra*, m., n., mille, 27, 30, etc.
sāgara, n.; *sāgara*, m., sâgaropama, 36.
sāyara, m.; *sāgara*, m., océan, 44.
sāvaya, m.; ? pou du corps(?), 16; cf. Gujerati, *savā*, m. pl., moucherons des cils.
sāhāraṇa, adj.; *sādhāraṇa*, commun, 8, 12, etc.
siṭṭha, adj.; *śiṣṭa*, expliqué, 50.
siṇa, adj.; *śīrṇa*, dentelé, 10.
siddha, adj.; *siddha*, en état de perfection, 25, 48.
siddhi, f.; *siddhi*, f., perfection, 25.
sirā, f.; *sirā*, f., nervure, 10, 12.
siri, particule honorifique; *śrī*, 50.
sisumāra, m.; *śiśumāra*, m., marsouin du Gange, 20.
sutta, n.; *sūtra*, n., traité, sûtra, 39.
suddha, adj.; *śuddha*, simple, ordinaire, 7.
suya, n.; *śruta*, n., révélation, doctrine sacrée, 8, 11, etc.
sura, m.; *sura*, m., dieu, 33 36, etc.
suhuma, adj.; *sūkṣma*, subtil, 14, 38.
sūri, m.; *sūri*, m., sage, 1.
seḍhi, f.; *śreḍhī*, f., série, 3.
sevāla, n.; *śevāla*, n., mousse, 9.
sovīrañjaṇa, n.; *sauvīrāñjana*, n., sulfure d'antimoine, 4.

H

haritaṇu, n.; ? rosée, 5.
hariyāla, n.; *haritāla*, n., orpiment, 3.
hiṅgula, m.; *hiṅgula*, m., n., cinabre, 3.
hima, n.; *hima*, n., neige, 5.
heu, m.; *hetu*, m., cause, 51.
hoi, Rac. *bhū*, être.
  hoi, 37;
  hunti, 5, 23, etc;
  havanti, 11, 14, etc.

LA DJÂZYA,

CHANSON ARABE

PRÉCÉDÉE

D'OBSERVATIONS SUR QUELQUES LÉGENDES ARABES ET SUR LA GESTE DES BENÎ-HILÂL,

PAR ALFRED BEL,
PROFESSEUR À LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

I

Les musulmans de l'Afrique du Nord, nos sujets algériens, les Tunisiens, les Marocains, que l'on désigne à tort sous le nom commun d'Arabes, parce que sans doute ils ont adopté la religion et la langue de leurs conquérants du moyen âge, sont, comme tous les gens d'esprit simple, fort amateurs de contes merveilleux, de récits fantastiques, de légendes extraordinaires.

Les lettrés et les gens des villes eux-mêmes, à de rares exceptions près, ne sont pas exempts d'une haute dose de crédulité et d'un penchant presque incroyable à accueillir volontiers comme autant de vérités les récits les plus invraisemblables.

Ils ne sont ni plus ni moins crédules aujourd'hui que jadis, au temps où la civilisation musulmane,

quoique sans originalité, jetait sur le monde un éclat si remarquable. C'est ce qui fait que la plupart des chroniques musulmanes, basées sur la tradition orale ou sur des renseignements souvent apocryphes, élaborées sans, ou presque sans, critique des sources[1], renferment tant d'erreurs. Toutes contiennent de grossières exagérations que les auteurs, dans leur manque de discernement et leur confiance aveugle dans la bonne foi des traditeurs, ont négligé trop souvent d'écarter.

Quant aux populations des campagnes, dont l'esprit est plus fruste et l'ignorance profonde, même des choses de leur religion, qui sont cependant parmi celles qu'ils ont le plus à cœur de savoir, leur crédulité n'a pas de bornes.

N'est-ce pas cette facilité à accepter comme vrais les pseudo-miracles de leurs marabouts, autant que le besoin pour un cerveau étroit de se représenter sous une forme concrète l'objet de son culte, qui a fait tomber nos indigènes dans le maraboutisme le plus insensé et le fétichisme le plus extravagant[2].

[1] L'Afrique Mineure a cependant donné le jour à un musulman dont l'énorme ouvrage restera le plus complet et le plus beau monument de l'histoire au moyen âge, ʿAbd er-Raḥman Ibn Khaldoûn. Celui-là, du moins, par sa vaste érudition et son remarquable sens critique, a vraiment mérité le nom d'historien.

[2] C'était contre cette anthropolâtrie que luttait, au XIIe siècle, Ibn Toumert, le fondateur de l'empire almohade [voir à ce propos un article magistral de M. Goldziher, *Materialen zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrica* (*Z. D. M. G.*, 1887). On trouvera également des détails là-dessus dans un mémoire historique (chap. III) que je prépare sur la *Révolte d'Ibn Ghânya*] Il n'est pas peu curieux

Des auteurs musulmans ont, du reste, écrit des *Vies de Saints*, tout comme nos moines du moyen âge, et les miracles qu'ils ont racontés, sous le rapport du merveilleux, ne laissent rien à envier à ceux des saint Menge, évêque de Châlons, qui guérissait les paralytiques, des saint Benoît, qui ressuscitait les morts, à l'instar du Christ, des saint Augustin et de tant d'autres qui, pareils à Moïse, faisaient jaillir des sources du rocher, des saint Copras, qui arrêtait le soleil au moment de son coucher comme autrefois Josué.

On peut remarquer, toutefois, qu'à l'époque de Mahomet les gens de l'Arabie n'étaient ni si crédules, ni si amis du merveilleux. On peut en juger par ce qui nous reste de leur littérature poétique et aussi par la façon simple et naturelle dont se posa le Prophète aux yeux de ses concitoyens. Ne cessait-il pas de répéter qu'il était homme comme les autres, mortel comme les autres, accessible à l'erreur et au vice?

Cette simplicité de l'envoyé d'Allah ne put satisfaire les autres peuples, forcés d'embrasser l'Islâm, comme les Persans, par exemple, dont l'imagination vive avait besoin de merveilleux. On forgea donc ainsi un certain nombre de miracles que l'on attribua

de voir le tombeau de Ibn Toumert (Taoumârt, comme le prononcent les gens de Marrakech), cet ennemi acharné de l'anthropolâtrie, devenu à notre époque, et depuis longtemps déjà sans doute, l'objet d'un culte de la part des Marocains, et d'un véritable pèlerinage sacré, auquel le sultan lui-même assiste, à ce que m'a assuré un soldat marocain de passage à Tlemcen.

au Prophète. Avec le temps, le nombre de ces miracles s'accrut sans doute et leur authenticité laissa dans les esprits de moins en moins de doute, surtout à mesure qu'on s'éloignait de l'Arabie.

Ces légendes, d'un caractère purement religieux, ont pour but d'exalter le Prophète et d'en faire un être doué d'une manière surnaturelle; elles ont d'autant plus de prix pour nous qu'elles sont excessivement rares.

Comme exemple, je rapporterai ici une de ces légendes, conservée dans la mémoire des Berbères de la région montagneuse des Beni-Chougrân (entre Saint-Denis-du-Sig et Mascara).

TEXTE.

خلوق مرْقيس قبل النبي منين خلق النبي سمع الفعل انتاع
مرْقيس حار النبي في فعله وطلب ربّي واحياه حين خرج
من القبر تكلّم مع النبي على الفعل ايّ فعله بكري وقال
النبي للارض لمّي ما وصّلة خاف السجيع لا ينترط الدين[1]

TRADUCTION.

Avant le Prophète, vivait Merqîs (Imrou-l-Qaïs). Le Prophète ayant entendu parler des actes de cet homme, en fut extrêmement étonné. Il adressa à Dieu une prière et ressuscita (le poète). Merqis étant sorti de la tombe se mit à parler au Prophète de ce qu'il avait fait jadis. « Ferme-toi sur ce que je t'envoie » dit Mahomet à la terre. Il redoutait que (s'il le laissait vivre), le fameux (poète) ne compromît la (nouvelle) religion.

[1] Ce texte arabe est publié dans le dialecte du pays.

Imrou-l-Qaïs était un des plus grands poètes de l'Arabie antéislamique; il compte parmi les sept auteurs de Moʿallaqa et vivait une génération au moins avant le Prophète [1]. On connait l'aversion, je dirai même la haine de Mahomet pour les poètes qui combattirent l'Islam de toute la virulence de leurs mordantes satires [2]. Elle apparaît dans le xxvie chapitre du Qoran, dans ces paroles : «Vous dirai-je quels sont les hommes sur lesquels descendent les démons (et les inspirent)? Il descendent sur tout menteur livré au péché... Ce sont les poètes que les hommes égarés suivent à leur tour. Ne vois-tu pas qu'ils suivent toutes les routes comme des insensés? etc...[3]». Le Prophète semble avoir eu pour Imrou-l-Qaïs une haine toute particulière, et il disait, à ce qu'on rapporte, en parlant de ce poète : امرو القيس اشعر الشعراء وقائدهم إلى النار «Imrou-l-Qaïs est le meilleur des poètes, il les conduira vers le feu de l'Enfer [4].»

[1] Sur Imrou-l-Qaïs, on peut consulter : De Slane, *Le Diwan d'Amro'lkaïs*, Paris, 1837, préface du traducteur, p. xvi et suiv.; *Ibid., Vie d'Amro'lkaïs*, sa généalogie et son histoire (extrait du t. II du *Kit-el-Aghâni*), texte p. ۲-۱۸, trad. 1-31; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, B. I., Weimar, 1898, p. 24.

[2] Cf. R. Basset, *La poésie arabe anteislamique*, p. 10-11.

Le Prophète disait à Kaʿb, un poète de ses contemporains : «Combats-les (les poètes) avec tes satires, car j'en jure par celui qui tient mon âme dans ses mains, les satires font plus de mal que les flèches.» Cf. Kasimirsky, *Trad. du Qoran*, Paris, 1898, p. 302, note.

[3] *Qoran*, ch. xvi, vers. 221 et suiv.

[4] De Slane, *Le diwan d'Imro'lKaïs*, préface, p. xxiv.

Cette courte légende nous a gardé la trace de la haine de Mahomet pour les poètes païens et pour Imrou-l-Qaïs en particulier[1]; mais pour grandir encore l'Envoyé d'Allah, elle lui donne le pouvoir de ressusciter les morts[2]. Les Orientaux, à qui l'on doit attribuer la paternité de cette légende, ont voulu doter Mahomet du pouvoir de résurrection, et l'ont sous ce rapport assimilé au Christ[3]. Doit-on voir là une survivance de l'idée chrétienne dans l'Islam[3]? On bien plutôt, n'est-ce pas un miracle inventé par des théologiens musulmans désireux de faire Mahomet au moins aussi grand que le Christ[4].

[1] Il est presque superflu, puisque M. de Slane l'a déjà fait, de relever ici l'erreur commise par d'Herbelot (in Bibl. orientale) qui raconte (d'après Daoulat chah, dans son تذكرة الشعراء) qu'Imrou-l-Qaïs était un contemporain du Prophète. Cette erreur a été suivie par un certain nombre d'orientalistes, Sale, Reiske, etc.

[2] On conte encore, dans les Beni Chougrân, une autre légende de résurrection opérée par un saint nommé Sidi 'Ali ben Merîn : Un musulman venait de perdre un fils qu'il chérissait, il appela le saint en question qui ressuscita l'enfant dans sa tombe. Le saint s'étant penché sur le tombeau aperçut d'un côté le paradis et de l'autre l'enfer; il dit alors au père « Ton fils est en paradis il vaut mieux l'y laisser » et il ordonna à la tombe de se refermer sur l'enfant.

[3] On en trouve d'autres exemples en Orient (cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890, B. II, 336 et suiv.). En Maghrib, les anciens cultes ont eux aussi laissé subsister leurs traces à travers l'Islàm (cf. E. Doutté, *Les Marabouts*, 1 vol. Paris, Leroux, p. 15). Les hordes arabes venues à la suite de Sidi 'Oqba et de ses successeurs, n'ont pas plus réussi à étouffer les croyances et les superstitions parmi les Berbères tenaces, que les premiers apôtres du christianisme en Gaule ne parvinrent à détruire les idées païennes, en renversant les temples de l'antique religion (cf. A. Maury, *Croyances et Légendes au moyen âge*, Paris, 1896, p. 11 et suiv.).

[4] Cf. R. Basset, *Trad. de la Bordah du cheikh el-Bousiri*, Intr. p. xi.

Cette légende, comme celle qui suit, a pu être importée en Maghrib par les conquérants orientaux Arabes ou Syriens, ou bien ce sont les Berbères eux-mêmes qui l'ont apportée de leurs voyages en Orient et l'ont répétée à leurs compatriotes.

Une seconde légende, dont je donnerai le texte et la traduction, est relative à Hind « la mangeuse de foie ». La vérité y est fort peu altérée.

Nous savons, par l'histoire, ce qui valut à Hind son surnom : c'était dans la troisième année de l'hégire et l'armée du Prophète, forte de 700 hommes, venait d'être vaincue par 3,000 Mekkois à Ohod; Ḥamza, oncle de Mahomet, était parmi les morts. Les femmes mekkoises, qui avaient accompagné leurs maris sur le champ de bataille, s'acharnèrent après la victoire sur les cadavres ennemis qu'elles mutilaient à plaisir. Hind, femme d'Abou Sofyân, ayant rencontré le corps de Ḥamza, lui ouvrit le ventre et en arracha le foie qu'elle déchiqueta à belles dents : de là le surnom qui lui fut donné depuis. Lors de la prise de la Mekke, Mahomet avait accordé le pardon à tous les Qoreichites, à l'exception de six hommes et de quatre femmes. La première des quatre femmes proscrites était Hind. Elle se dissimula parmi les autres femmes et le Prophète ne la retrouva que plus tard. Elle lui dit alors : « Pardonne le passé », et Mahomet pardonna[1] !

[1] Comp. *Aboul Hasan El-Bekri*, كتاب الدرة المكللة في فتح مكة ed. Qaire, 1301 hég., p. ٥٩ et ٥٧. D'après cet auteur, Mahomet n'aurait accepté la conversion de Hind et apaisé sa colère contre elle,

Voyons maintenant la légende :

TEXTE.

في ساعة النبي صلّى الله عليه وسلّم كانت واحد المراة يسمّوها هندة وتحفر على الموتى وتجبدهم وتاكل القلوب انتاوعهم سمع بها النبي وقال للناس هذه المراة تقعدوا عليها وتقبضوها وتجيبوها لي وهذه هندة كانت معروفة ولاكن ما حسبوها شي هي حتّى قبضوها وجابوها للنبي قال لها النبي انتِ هندة قالت له نعم يا النبي قال لها وكيفاش تاكلي الموتى راني نحرقها بالنار قالت له هي انا هندة أمّ الهنود ✿ ووكّالة القلوب قلب المومن يا رسول الله ما يكون حقود ✿

TRADUCTION.

Au temps du Prophète — qu'Allah l'accueille au sein de sa miséricorde et lui donne le salut — vivait une femme, appelée Hinda, qui creusait les tombes pour en sortir les cadavres dont elle mangeait le cœur. Le Prophète ayant entendu parler de cette femme dit à ses compagnons : « Guettez cette femme, emparez-vous de sa personne et amenez-la moi. » Or Hinda était bien connue de tous, mais on ne pensait pas que ce fut elle (qui méritât pareille accusation). Elle fut prise et amenée devant le Prophète, qui lui dit : « C'est bien toi, Hinda ? » — « Oui, ô Prophète » répondit-elle. — « Comment, s'écria Mohammed, tu dévores les cadavres ! Je vais te brûler sur le bûcher. » — « Je suis bien, reprit-elle,

qu'après en avoir reçu l'ordre d'Allah par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (cf. p. ٥٧).

Hinda, mère des Hind, j'ai coutume de manger le cœur (des hommes); (sache) que le cœur du (vrai) croyant, ô Envoyé d'Allah, ne sait point garder rancune. »

La prise de la Mekke avait été un événement d'une haute importance dans l'histoire des Musulmans; elle dut donner naissance à nombre de légendes. La grandeur d'âme du Prophète, maître enfin de la ville de ses ennemis les plus irréductibles, qui l'avaient traqué pendant plus de vingt ans, ne manqua pas d'impressionner les Musulmans. Ceux-ci racontèrent, en le grossissant, cet acte admirable de générosité.

Il serait sans doute présomptueux de vouloir fixer l'époque à laquelle ces légendes sur le Prophète furent importées en Maghrib. Il est invraisemblable qu'elles datent des premières invasions arabes; les guerriers d'ʿOqba, et ceux qui vinrent après eux pendant le premier siècle de l'Islâm, se mêlèrent fort peu aux populations berbères; ils les soumirent, leur imposèrent l'Islam et retournèrent chez eux pour la plupart.

L'autorité arabe était du reste partout contestée en Maghrib à cette époque et les Berbères se soulevaient à la moindre occasion. Ce ne fut pas avec plus d'enthousiasme que l'Islâm fut accepté dans ce pays et Ibn Khaldoun lui-même parle de tribus qui apostasièrent jusqu'à douze fois. Les Arabes ne réussirent pas à maintenir leur domination dans l'Afrique Mineure; mais l'Islâm du moins finit par y triompher et y asseoir solidement son dogme. C'est alors que

les rapports entre occidentaux et orientaux se firent plus fréquents. Les Berbères allaient faire le pélerinage; quelques-uns en profitaient pour parcourir l'Orient et y cueillir la science qu'on y enseignait dans nombre d'écoles. A leur retour ils se plaisaient à raconter à leurs compatriotes ce qui les avait frappé; ils leur racontaient les légendes, à la louange du Prophète, qu'ils y avaient entendues; ce fut ainsi sans doute que la plupart de ces contes se fixèrent dans l'Afrique du Nord.

A côté de ces légendes pieuses, on en trouve ici d'autres d'origine arabe également et dont le véhicule n'est pas douteux : elles ont été importées par les Arabes de l'invasion du XIe siècle. Le poème de la *Djâzya* fait partie de cette seconde catégorie de légendes.

Les récits et les chants des Beni-Hilâl ont une tout autre allure, un tout autre caractère que les contes du genre de ceux qu'on vient de lire. Le côté religieux y est tout à fait délaissé ainsi qu'on le verra; et l'on ne saurait s'en étonner.

Devant l'histoire, en effet, les Arabes de la tribu de Hilâl et de celle de Soleïm, ces anciens alliés des Qarmaṭ, les pires ennemis de l'Islâm, nous apparaissent, déchaînés sur le Maghrib, comme des loups affamés se ruant sur une grasse proie. Après avoir longtemps fait métier de détrousseurs de pèlerins sur la route de la Mekke, ils furent lancés sur la Berbérie par le khalife fatimite d'Égypte, El-Mostançir, sur les conseils du ministre El-Yâzoûri. Ces

Arabes qui envahirent la Berbérie, *pour ne plus la quitter*, étaient avant tout des pillards, des bandes de brigands, sans foi, ni loi; ils étaient cependant généreux et chevaleresques : c'est ainsi que nous les dépeint l'histoire. Ce fut aussi dans cet esprit qu'a été composée la vaste littérature romantique qu'ils apportèrent avec eux.

« Les chants arabes, au dire d'Abou Naçr (El-Farabi), ne traitent en grande partie que de choses lascives; car le genre qu'ils appellent érotique n'est qu'une excitation au vice. On devrait donc en écarter les jeunes gens et ne leur laisser lire que ceux où l'on encourage à la valeur et à la gloire; car les Arabes n'ont célébré dans leurs poèmes que ces deux vertus, quoique au fond ils n'en parlent pas pour encourager les autres, mais seulement par manière de vanterie[1]. »

Telles sont les paroles trop sévères qu'Averroès[2] place dans la bouche d'un des admirateurs musulmans d'Aristote et des plus grands lettrés des premiers siècles de l'Islâm[3].

Le poème de *Djâzya* est une de ces chansons héroïques qui doivent « encourager à la valeur

[1] Cf. S. MUNCK (in. *Journ. asiat.*, t. XIII et XIV, 1834, p. 544).

[2] Abou'l Walid Ibn Rochd († 595 de l'Hégire).

[3] El-Farabi est mort en 343 de l'hégire. *Ibn Khallikân* (éd. de Boulâq) l'appelle le plus remarquable ascète de son époque ازهد الناس في الدنيا (p. ١٠٢ du t. II). On lira sur la poésie arabe, ses transformations avec celles de la langue, la façon dont l'estimaient les lettrés et les nomades, etc., des pages fort curieuses d'IBN KHALDOUN, *Prolégom.* (*Not. et ext. des Mss.*, t. XXI, p. 400 et suiv. de la tr. de Slane).

et à la gloire, tout comme ceux que chantaient au moyen âge nos troubadours et nos trouvères.

La légende de la *Djâzya* a pour point de départ un épisode marquant dans l'histoire de la Berbérie : la grande invasion arabe du XIe siècle, dont je viens de parler. Les personnages qu'on y voit figurer sous leurs véritables noms remplissent évidemment des rôles parfois totalement opposés à ce que nous apprend l'histoire. Ces rôles sont appropriés aux besoins de la cause de l'auteur, c'est-à-dire de glorifier les uns (les envahisseurs) et par suite d'abaisser les autres (les Berbères).

Si des auteurs, faute de documents plus sérieux, ont cherché à utiliser ces chansons populaires pour retracer l'histoire politique d'un peuple, ils ont évidemment risqué d'être fort souvent à côté de la vérité, s'ils ont négligé de s'entourer de tout l'appareil d'une méticuleuse critique [1].

Je ne me propose point ici de présenter la chanson de la *Djâzya* comme un document dont pourrait faire pièce l'historien; mais bien plutôt comme un spécimen de la corruption que peut subir l'histoire par la transmission populaire, Cette corruption peut être involontaire [2], mais elle se produit fatalement en raison de l'ignorance même des tradi-

[1] On lira à ce propos un fort intéressant article de M. Ed. DULAURIER : *Études sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie*, in *Journ. asiat.*, 1852, janvier, p. 5 et suiv.

[2] Cf. Le rôle de Charlemagne dans certaines chansons de geste.

teurs[1]. Ceux-ci ont dû remplacer, supprimer ou transposer certains mots ou certains vers dont ils entendaient mal le sens. C'est pour ces raisons mêmes que l'on peut affirmer que nous ne possédons pas dans son intégrité telle ou telle pièce des poètes de l'Arabie antéislamique[2] et que l'Iliade et l'Odyssée ne sont point telles qu'elles ont dû être composées.

En outre, la légende de la *Djâzya*, aura l'avantage de nous peindre certains côtés de la vie, du caractère et des aspirations des nomades arabes transplantés sur notre terre d'Afrique.

Je commencerai par retracer, à grands traits, l'événement historique qui a donné naissance à cette chanson et à toute une littérature épique dont je reparlerai plus loin[3].

Pendant la longue agonie de l'empire abbasside, l'Arabie était tombée dans une véritable anarchie, qui ne cessa momentanément qu'après la conquête du Yémen et du Ḥidjâz, de la Syrie et de la Palestine par les Fatimites d'Egypte. Les Quarmaṭ avaient couvert la patrie de l'Islâm de sang et de boue

[1] Voy. IBN KHALDOUN, *Prolégomènes*, trad. de Slane (in *Not. et ext. des Man. de la Bibl. imp.*, t. XXI, p. 408, note 1.

[2] Cf. BROCKELMANN, *Gesch. d. Arab. Litt.*, I, 17.

[3] J'ai suivi pour cet exposé historique les récits, parfois assez discordants les uns des autres, de : Ibn Khaldoûn (*Hist. des Berb.*, tr. de Slane, I et II); Ibn el-Atsîr (de l'édit. Tornberg), au chapitre intitulé : ذكر دخول العرب الى إفريقية, t. IX, p. ٣٨٧ et suiv.); Et-Tidjani (*Journ. asiat.*, 4[e] sér., t. XX, 1852, p. 88 et suiv.); *Bayân el-Moghrib* (de l'éd. Dozy, I, p. 300 et suiv.) et trad. franç., p. 433 et suiv.

comme jadis les Donatistes et les Circoncellions dans les Mauritanies. Les tribus des Beni Hilâl et des Beni Soleîm, qui depuis l'établissement des Abbassides occupaient le Ḥidjâz, sans avoir adopté les théories religieuses des Quarmaṭ, s'étaient joints à ces pillards pour profiter des rapines et du butin. Dans l'histoire, le rôle de ces tribus a presque toujours été celui-là : ennemis de tout gouvernement, ils trempèrent dans toutes les révoltes, se mettant du côté du plus fort pour prendre leur part des dépouilles du vaincu[1]. Avec les Qarmaṭ[2] ils pillaient les caravanes, même celle des pèlerins se rendant à La Mekke.

Les Fatimites, tranquilles du côté du Maghrib où ils avaient laissé des officiers berbères, tournèrent leurs efforts contre les Qarmaṭ que le khalife El-ʿAzîz réussit à refouler jusque dans la province du Baḥreîn. Pour rendre la sécurité aux pèlerins dans les saints lieux[3], il déporta les tribus arabes des Hilaliens dans la haute Égypte et leur assigna comme demeure les pays sur la rive droite du Nil.

[1] Je développerai ailleurs, le rôle qu'ont joué les Arabes hilaliens Maghrib, lors de la révolte d'Ibn Ghânya. L'histoire des rois de Tlemcen est encore toute pleine de leurs luttes contre les tribus arabes, leurs voisines.

[2] Sur les Qarmaṭ, voyez le chap. ذكر ابتداء امر القرامطة que leur a consacré Ibn el-Atsîr, t. VII, ٣٠٩ et suiv.; De Sacy, *Religion des Druzes;* De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn*, Leyde, 1886; *Id.*, *La fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn*, Paris, 1895, in-8°.

[3] El-Ghazzâli raconte que les khalifes devaient entretenir des soldats sur la route des caravanes du pèlerinage pour protéger les pèlerins contre les arabes pillards (cf. Iḥiya ʿOuloûm ed-din, I, ١٧).

Néanmoins ces tribus ne laissaient pas d'être très encombrantes. A peu de temps de là il allait se produire dans l'histoire de l'Afrique du Nord un événement qui permettrait au khalife de se débarrasser des tribus arabes : l'Ifriqîya allait de nouveau se soustraire à l'autorité arabe pour se donner pour toujours un gouvernement berbère.

Le khalife fatimite El-Moᶜezz, en partant pour le Caire, avait confié le gouvernement d'Ifrîqîya à une famille berbère, celle des Zirites, de la grande tribu des Çanhâdja. Les gouverneurs zirites devaient se succéder de père en fils au gouvernement de ce pays. Cette héridité leur donnait la véritable situation de petits rois, comme l'avaient été avant eux les Aghlébites, et la suzeraineté fatimite fut bientôt plus nominale que réelle. Les princes de Qaîrouân, dont l'investiture était agréée par le khalife d'Egypte, se bornaient à envoyer chaque année quelques cadeaux au souverain du Caire et à prononcer son nom à la fin de la khoṭba.

El-Moᶜezz ben Badis, le 4ᵉ gouverneur zirite, proclamé en 406 de l'hégire (1016 de J.-C.), eut à réprimer les prétentions de ses cousins des Beni Ḥammâd, mais dût les laisser se tailler un royaume dans l'actuelle province de Constantine, avec El-Qalᶜa pour capitale. « La puissance d'El-Moᶜezz en Ifriqîya devint telle qu'on n'avait jamais vu chez les Berbères de ce pays un royaume plus vaste, plus riche et plus florissant que le sien »[1]. Grisé par cette

[1] Cf. De Slane, *Berbères*, trad., II, 19.

puissance et ennemi des croyances chiites, de par l'éducation même qu'il avait reçue de son précepteur, il n'hésita plus à se soustraire à l'autorité du khalifat d'Égypte et non seulement il cessa d'envoyer les dons annuels, selon l'usage, mais il supprima même de la prière le nom du khalife (440 hég. = 1048-1049 de J.-C.)[1], fit brûler les drapeaux et abolit la coutume d'inscrire le nom des khalifes sur les pièces de monnaie. Le khalife El-Mostançir l'ayant vainement invité à rentrer dans l'obéissance songea à se venger de lui.

Le ministre El-Yâzoûri donna alors au khalife l'idée de lancer sur l'Ifriqîya les Arabes hilaliens si gênants en Égypte et de leur abandonner le gouvernement du pays s'ils s'en emparaient : « De cette manière, ajoutait-il, les Arabes deviendront amis dévoués des Fatimites et formeront une excellente armée pour la protection de l'empire. Si, comme on le doit espérer, ils réussissent à vaincre El-Moʿezz, ils s'attacheront à notre cause et se chargeront d'administrer l'Ifriqîya en notre nom; de plus, notre khalife se sera débarrassé d'eux. Si, au contraire, l'entreprise ne réussit pas, peu nous importe! Dans tous les cas, il vaut mieux avoir affaire à des Arabes nomades qu'à une dynastie çanhadjite[2] ».

[1] Dès 437 (1045-1046) selon Ibn Khaldoûn (De Slane, *Berb.*, trad., I, 32). Le chiffre de 440 semble être celui de la rupture complete et définitive; il est donné comme tel par Ibn Khaldoun (De Slane, *Berb.*, trad., II, 20) et Ibn el-Atsîr, IX, ٣٨٧.

[2] Cf. De Slane, *Berb.*, trad., I, 33.

Un certain nombre de tribus s'établirent dans le pays de Barqa et la Tripolitaine. Mais les Riaḥ, el-Atsbedj, Benou ʿAdi, Zoghba et toutes les familles hilaliennes pénétrèrent en Ifriqîya. Le chef de ces bandes d'Arabes était Mounès ben Yaḥîa es Sinberi[1].

El-Moʿezz, effrayé et doutant de pouvoir compter sur l'appui de toutes les tribus berbères, menacé également par ses cousins les Beni Ḥammâd du côté de l'Ouest, entra en pourparlers avec Mounès. Il fut convenu que Mounès ferait venir tous les Arabes pour attaquer les Beni Ḥammâd; mais les Arabes multiplièrent tellement leurs déprédations et leurs crimes qu'El-Moʿezz dût rompre le traité et envoyer une armée contre eux. Cette première armée ayant été battue, El-Moʿezz dût faire appel à son cousin et ennemi El-Qaïd Ibn Ḥammâd qui lui envoya 1,000 hommes. A la tête de 30,000 soldats[2], El-Moʿezz s'avança contre les Arabes et, grâce à des défections qui se produisirent dans les rangs de son armée, il fut complètement écrasé. Il réussit à s'enfuir à Qaîrouân où les Arabes vinrent le bloquer

[1] Appelé El-Mirdâsi (au lieu d'Es-Sinberi) par Ibn el-Atsîr (IX, ٢٨٨). Ces deux ethniques sont dans ces deux cas synonymes, ainsi que l'indique, du reste, Ibn Khaldoûn (De Slane, *Berb.*, trad., I, 38).

[2] Ce chiffre, peut-être forcé, est néanmoins donné par les chroniques les plus dignes de confiance. Elles n'attribuent, par contre, que 3,000 hommes à l'armée des Arabes : voyez Ibn el-Altsîr, IX, ٢٨٩; De Slane, *Berb.*, trad., I, 35. L'auteur du *Bayân el-Moghrib* donne à l'armée d'El-Moʿezz 80,000 cavaliers sans compter les fantassins.

(444=1053). De plus en plus menacé, il quitta Qaîrouân avec la protection momentanée de l'émir Mounès et partit, par mer, d'El-Mahdya pour Tunis. Les Arabes se rendirent maîtres de Qaîrouân qu'ils livrèrent au pillage et se partagèrent le pays d'Ifriqîya qu'ils saccagèrent. Ils allaient bientôt continuer à porter la ruine vers l'Ouest et forcer la branche zirite des B. Ḥammâd à installer à Bougie, au lieu d'El-Qalʿa, le siège de leur empire.

Jamais ces Arabes indisciplinés et ennemis de tout gouvernement ne réussiront à s'entendre pour établir un empire en Maghrib, mais ils épuiseront, longtemps encore, l'énergie déployée contre eux par les souverains Berbères pour les soumettre et étouffer leurs continuelles déprédations.

Les historiens de l'Afrique du Nord sont unanimes à reconnaître l'influence néfaste de l'invasion arabe sur le pays, autant au point de vue économique, qu'au point de vue politique.

Plus de deux siècles après cette invasion, deux empires berbères, les plus puissants de l'Afrique septentrionale, celui des Almoravides et celui des Almohades, se sont succédé, et l'on voit encore les rois ḥafcides de Tunis et les Beni Zeîyan de Tlemcen combattre avec acharnement les Arabes, qui sont une cause de troubles dans le pays.

On trouvera dans l'histoire des Berbères[1] une liste des noms des principaux chefs des tribus arabes

[1] De Slane, tr. I, 37, 38.

de la seconde invasion. Tous, au dire d'Ibn Khaldoûn, sont mentionnés dans les poèmes que chantent ces Arabes. Cependant, avec le temps, le nombre de ces chants héroïques diminue de plus en plus et, à ce point de vue, il n'est pas sans intérêt de recueillir dès maintenant ce qui nous en reste. Personnellement, je n'en connais pas d'autres que celui de « la Djâzya », que je publie ici[1], et ceux que nous ont laissés les manuscrits et les éditions orientales. Mais il n'est pas impossible qu'il en existe d'autres, soit en Algérie ou Tunisie, soit au Maroc[2].

Dyâb ben Ghânem, le personnage de la chanson de « la Djâzya », appartenait à la tribu des Beni Tsoûr, il servit d'éclaireur lors de l'invasion d'Ifrîqîya et pour cette raison, il a reçu le surnom de « l'homme aux renseignements » (Abou-l-Mokheîber)[3]; Ḥasan ben Serḥân de la fraction des B. Doreîd,

[1] Il sera plus loin question d'autres versions déjà publiées de cette pièce, toutes différentes de celle que j'ai recueillie. A l'époque du grand historien des Berbères, il existait encore un certain nombre de ces légendes et chansons des Béni Hilâl. (Voir DE SLANE, *Berb.*, tr. I., 41).

[2] Un des soldats marocains de passage à Tlemcen, se rendant à Figuig, en février dernier, m'a assuré que les chansons et légendes des Beni Hilâl étaient très connues dans la province de Marrakech; je n'ai malheureusement pas eu le temps, vu le départ précipité de ces Marocains, de recueillir plus de détails sur ce point particulier; mais le fait en lui-même n'a rien de surprenant, si l'on songe qu'à plusieurs reprises les souverains almohades et 'Abd-el-Mounen entre autres déportèrent des tribus entières d'Arabes hilaliens d'Ifriqîya dans le Maghrib el-Aqça.

[3] Voir à propos de ce surnom, *Bull. de la Soc. de géog. d'Oran*, t. IX, fasc. XI. (1889), p. 10, n. 3.

était le frère de la Djâzya, laquelle, selon les récits les plus vraisemblables, était la femme du chérif Ibn Hâchem, Chokr ben Abi-l-Fotoûḥ [1].

Cette légende de la Djâzya n'est en somme qu'un épisode en vers d'un vaste roman, ou mieux de plusieurs romans, composés sur les migrations et les guerres des Beni Hilâl. Les déplacements successifs de ces tribus qui, parties du fond de l'Arabie, vinrent s'installer dans l'Afrique septentrionale, sont en effet choses bien capables de frapper l'imagination la moins romanesque et la moins fertile. Longtemps après la mort des chefs hilaliens, Ḥasan, Abou Zeïd, Dyâb et tant d'autres, les chanteurs arabes répétaient dans la tribu, en s'accompagnant du luth, les hauts faits de ces héros invincibles, de ces guerriers vaillants dont la vie n'avait été qu'une longue théorie d'homériques exploits. N'est-ce pas de la sorte également que dans l'Arabie antéislamique, on chantait les braves de la tribu?

Ce sont ces chants et ces récits, répétés dans les tentes par d'éloquents diseurs ou des chanteurs habiles, qui ont formé une volumineuse littérature épique, dont on retrouve dans quelques bibliothèques de nombreux manuscrits. La bibliothèque impériale de Berlin, à elle seule, n'en compte pas moins de 173 exemplaires différents. M. Ahlwardt a rendu compte de ceux-ci dans le huitième volume

[1] De Slane, *Berb.*, trad., I. 41. Ailleurs, dans une chanson qu'il rapporte, Ibn Khaldoûn le nomme Bou-l-Hîdja. (Voir *Prolégomènes*, tr. De Slane, *Not. et Ext. des Man.*, t. xxi, p. 408).

de son magnifique catalogue des manuscrits arabes de cette bibliothèque[1]. Les analyses de ces manuscrits, dues à la plume du savant bibliothécaire de Berlin, ont singulièrement éclairé une partie fort curieuse et fort intéressante de la littérature arabe.

Les romans héroïques des Beni Hilâl renferment une grande quantité de pièces de vers, placées dans la bouche de leurs héros et de leurs héroïnes. Il est rare, en effet, que les auteurs aient fait parler leurs personnages autrement qu'en vers.

Ces romans ont un caractère historique bien marqué. Les personnages que l'on met en scène ont réellement existé, leur histoire est non un mythe, mais une véritable épopée, où le merveilleux n'a point été négligé.

On trouvera dans les romans des Hilaliens la peinture de la véritable mentalité de l'Arabe bédouin au XI[e] siècle de notre ère, avec ses passions et ses vices, son genre de vie, ses usages et ses mœurs. On y verra à chaque page les plus nobles passions s'allier aux défauts les plus bas, le courage héroïque alterner avec la plus vile cruauté, l'amour le plus noble avec la plus mesquine ambition, la libéralité sans borne avec le plus méprisant esprit de rapine.

Plus de quatre siècles se sont écoulés depuis que l'Islâm a renversé l'ancien idéal poétique des Bédouins pour imposer son dogme froid, ennemi des

[1] *Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, Von W. AHLWARDT, Berlin, Asher, 1896, B. VIII[e], in-4°, p. 155 à 462.

plaisirs mondains, et cependant on retrouve encore en bien des points les Hilaliens semblables à ce qu'étaient leurs ancêtres de la « Djahilîa », dont un historien a pu dire : « Peut-être le trait le plus saillant du caractère arabe est-il ce mélange intime d'ardeur pour le pillage et d'hospitalité, d'esprit de rapine et de libéralité, de cruauté et de générosité chevaleresque, qui met tour à tour en relief les qualités les plus opposées et appelle vingt fois sur la même tête, dans le cours d'un récit, l'admiration et le blâme[1]. »

On a prétendu que nos chansons de geste de l'Europe au moyen âge, dont la chanson de Roland est une des plus belles, étaient inspirées des chansons de geste des Orientaux. Je ne me permettrai pas, dans mon incompétence, de partager, ni de combattre cette opinion. L'étude comparée de cette vaste littérature épique qui a fleuri dans presque tous les pays du monde ne saurait, du reste, trouver ici sa place[2].

Si les chansons de geste des Beni Hilâl présentent

[1] Cf. Noel Desvergers, l'*Arabie*, 103, col. *b*., et 104, col. *a*.

[2] Mon excellent maître, M. René Basset, pour qui l'étude des chansons de geste est une des si nombreuses spécialités, a bien voulu me prodiguer ses conseils et m'aider de ses encouragements au cours de ce travail sur la *Djâzya;* qu'il me permette, ici, de lui renouveler mes vifs remerciements. Lui-même, dès 1885, publiait la première étude réellement scientifique qui ait paru sur la question. L'éminent directeur de l'École supérieure des lettres d'Alger s'est toujours intéressé depuis à cette littérature romantique (voir Hartmann, *Die Beni Hilal-Geschichten*, in *Z. F. A.* u. O. S., Berlin, 1898, p. 289, n. 3) et n'a pas abandonné, m'écrivait-il récem-

certaines analogies de composition avec les nôtres, on peut remarquer, cependant, que les unes étaient composées dans une langue déjà vieille et dont la littérature épique était en décadence, tandis que les autres marquent le berceau de la littérature et de la langue. Les chanteurs arabes avaient à leur disposition un riche vocabulaire, une abondante synonymie et les exemples des maîtres de l'art; les troubadours et les trouvères manquaient de termes pour exprimer leurs idées et parfaire leurs tableaux. Malgré cela, le roman des Beni Hilâl, au point de vue

ment, «l'espoir de publier une étude d'ensemble de la geste des Beni Hilâl, comparée aux autres poèmes de chevalerie de Russie, d'Espagne et de la Grèce moderne, qui sont restés à l'état de chants épiques, ainsi qu'à celles où elles ont formé un ensemble, comme les chansons de geste françaises et allemandes, les poèmes scandinaves des deux Eddas, les épopées persanes, indiennes et grecques... Une pareille étude ne saurait isoler les ouvrages de la geste des Beni Hilâl des autres onvrages arabes du même genre : le roman d'Antar, la Sirah de Seïf Dzoui-Yeza et, à un moindre degré, le roman de chevalerie de 'Omar ben En No'man et de ses fils, intercalé dans quelques recensions des Mille et une Nuits; le كتاب بكر وتغلب, imprimé au Caire, en 1305 de l'hég., avec le كتاب حرب بني شيبان مع كسرى انو شيروان ; de même que pour l'inspiration, il ne faut pas négliger les divers كتب الفتوح : *La conquête de la Syrie* (2 recensions), *Le Fotouh' Ifriqîya* (dont M. Basset a étudié les versions dans un mémoire paru en Hollande ; *Le livre des conquêtes de l'Afrique*, Leyde, in-4° ; *Le Fotouh' Bahnasa*, *Le Fotouh' Mekka*, *Le Fotouh' el-Ahouaz*, et même le *Le Fotouh' el-Yemen.*» (Voir aussi, pour ce dernier, un mémoire publié par M. R. Basset, Rome, 1892, in-8°, *L'expédition du Château d'or.*) Cette opinion d'un orientaliste de l'autorité de M. Basset met au point la question et la place dans son véritable cadre. Elle nous permet d'entrevoir, dès maintenant, l'intérêt que présentera une pareille étude pour la connaissance de toute une partie fort belle de la littérature arabe.

de la composition même, aussi bien que par les qualités de ses héros, ne saurait atteindre la valeur de l'épopée qu'est la *Chanson de Roland*. Tandis que celle-ci personnifie la foi et le patriotisme, le roman des Beni Hilâl est le plus souvent l'apologie du crime, de la trahison et du vol.

Dans l'un comme dans l'autre, du reste, la bravoure est la note dominante du caractère des guerriers, et si l'on a pu écrire

> Li quens Rollans fut (mult) noble guerrer!
> Gualters del Hum est bien bon chavaler!

on peut en dire autant de Dyâb et de ses compagnons.

Comme dans tous les romans, dans ceux des Beni Hilâl, les femmes jouent un rôle important; l'une d'elles, la *Djâzya*, en est la principale actrice. Elle est représentée, dans la chanson que je rapporte, comme un martyr d'amour conjugal; tantôt c'est son affection pour sa tribu et pour les siens qui l'emporte, tantôt c'est une lionne qui défend ses fils contre le meurtrier de son mari; d'autres fois elle demeure dans son rôle de femme et, agissant sur son amant par l'amour qu'elle lui inspire, elle l'entraîne dans un guet-apens; parfois, au contraire, elle se met à la tête de l'armée et lutte en combat singulier contre le plus brave des cavaliers ennemis.

Les héroïnes, si nombreuses dans l'Arabie païenne, devinrent de plus en plus rares depuis l'établisse-

ment de l'Islam[1], qui réserva à la femme un rôle des plus effacés dans la société musulmane[2]. L'histoire nous les montre bien encore comme ayant parfois une certaine influence sur l'esprit de leurs maris, une certaine autorité même dans les affaires du gouvernement, une énergie réellement virile, mais bien peu nombreux sont les exemples de femmes comme la fille de ʿAbd el Madjìd et épouse d'Idrîs Ier, dont le mari n'agissait jamais sans la consulter[3]; comme cette fameuse Chedjer ed dourr, épouse de Moʿezz, sultan mamlouk d'Égypte († 655 H. = 1257 de J. C.), qui conduisait avec une autorité absolue les affaires du royaume et n'en communiquait aucune à son mari[4]; comme la mère de Boabdil, dernier roi maure d'Espagne, qui disait à son fils, exilé de Grenade en 1492, en manière de consolation : « Tu fais bien de pleurer comme une femme ce que tu n'a pas su défendre comme un homme », etc.

C'est aux romans et aux chansons de marquer le

[1] Perron, *Femmes arabes*, ch. ix, p. 352 et suiv. (1 vol. in-8°, Paris-Alger, 1858.)

[2] On connaît cependant le respect que professa toujours le Prophète pour certaines femmes et on lui attribue le ḥadîts suivant « (Dieu) a serti avec perfection un très grand nombre d'hommes, mais il n'y a que quatre femmes qu'il ait rendues parfaites, ce sont: Asya, fille de Mozâḥim et épouse de Pharaon; Marie, fille d'ʿAmran; Khadidja, fille de Khoueïlid, et Faṭima, fille de Moḥammed. Quant aux qualités d'Aïcha, elles sont, à celles des autres femmes, ce que le pain de fine farine est à la nourriture grossière. » (Cf. Baid'aoui, *Tefsîr*, II, ۲۴۲ (éd. Fleischer, Lipsiæ, 1848).

[3] Cf. *Kitab el Adouâni*, tr. Féraud, p. 73 (Constantine, 1868).

[4] Voir Maqrizi, *Histoire des sultans mamlouks*, I, 70, de la tr. Quatremère (Paris, 1845).

IMPRIMERIE NATIONALE.

rôle des femmes; tantôt elles entraînent les guerriers au combat, donnant elles-mêmes l'exemple de la bravoure et du mâle courage[1]; tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, c'est leur beauté que chante le poète, leurs œillades qui répandent l'ivresse, leur taille fine et souple comme le roseau, leur face brillante comme la pleine lune, leurs joues empourprées, leurs caresses de chatte, leurs agaceries irrésistibles.

Il est vrai de dire que malgré la situation inférieure que l'Islâm a assignée à la femme dans la société musulmane, elle jouit souvent d'une influence considérable dans la famille sur son mari et sur ses enfants.

C'est encore là un des points que les légendes et les chansons arabes mettront en lumière.

Quels sont les auteurs de ces chansons héroïques et de ces romans? A quelle date ont-ils été écrits?

[1] L'auteur du Kitab el 'Adouani raconte que, dans les guerres que les gens du Souf se livraient entre eux, «les femmes sortaient, le visage et le sein dévoilés, et se plaçaient à la suite des combattants, qu'elles animaient par leurs gestes et leurs cris. Munies d'un vase contenant du henné délayé, elles couraient au guerrier qu'elles voyaient faiblir et couvraient ses vêtements de cette liqueur, afin qu'il fût reconnu pour *dalil.* Cet homme était alors stigmatisé et aucune femme ne consentait à l'épouser : il se trouvait tellement isolé au milieu des siens, qu'il était souvent obligé de s'expatrier. Cette proscription ne cessait que dans le cas où il parvenait à se réhabiliter par quelque acte de valeur... La réhabilitation d'un *dalil* était l'occasion d'une cérémonie présidée par les femmes, qui, toutes, lui donnaient l'accolade en signe d'oubli du passé». (Tr. Féraud, p. 8.) Voir également à la page 86 (*ibid*).

Il est bien difficile de le dire. Pas plus que l'on ne peut attribuer à Homère l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et au soi-disant Turoldus, ou Turold, la paternité de la *Chanson de Roland*, on ne saurait prétendre voir dans les très rares noms d'auteurs que renferment certains fragments de la geste des Beni Hilâl, le nom des véritables auteurs de ces pièces, mais plutôt celui de compilateurs redisant l'œuvre d'autrui.

Les poètes de la tribu hilalienne composaient leurs chants au fur et à mesure des événements pour glorifier la bravoure de chefs généreux et des héros, leurs contribules. On répétait ces chansons à certains jours de victoire ou de fête, et c'est ainsi qu'elles se transmettaient de bouche en bouche. Le roman ne vint que plus tard; il fut échafaudé sur ces chants sans doute nombreux, sur ces légendes que les pères racontaient à leurs fils. Voilà ce qui forma l'étoffe sur laquelle broda le romancier, en donnant à son récit l'allure historique qu'ont les romans de chevalerie. D'autres fois, le compilateur s'est borné à réunir les pièces de vers par un court sommaire en prose, comme dans l'édition de Boulaq du roman d'Abou Zeid et des Beni Hilal [1].

Pour compléter les remarques qui précèdent, il me reste à indiquer les sources pouvant servir à l'étude des légendes hilaliennes et des chansons de cette geste.

[1] Cf. : René Basset, *Un épisode d'une chanson de geste arabe*, in *Bull. de corr. afric.*, 1885, fasc. I-II, p. 140, note 2.

Dès le VIIIe siècle de l'hégire, Ibn Khaldoûn, dans les admirables prolégomènes de sa grande œuvre historique, en retraçant l'histoire de la littérature et de la langue chez les Arabes, était amené tout naturellement à citer en première ligne les chansons hilaliennes. Il nous conserva ainsi un certain nombre de pièces de vers appartenant aux Beni Hilâl et qu'on redisait encore à son époque, après les avoir altérées, comme il le remarque fort judicieusement.

La première des pièces rapportées par Ibn Khaldoûn[1] est pour nous la plus importante; elle est placée dans la bouche du chérif Ibn Hâchem « et exprime la douleur que le chérif éprouve en se voyant séparé de Djâzya, fille de Serḥân »[2].

Il est certain que cette pièce, ainsi que les suivantes données par le grand historien des Berbères, n'est pas parvenue dans son intégrité[3] et l'on pourrait même affirmer hardiment qu'elle n'était point telle que l'a recueillie Ibn Khaldoun; deux faits le prouvent: 1° la discordance des manuscrits remarquée par le tra-

[1] On en trouvera le texte arabe in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale*, tir. à p., éd. Quatremère, tom. I, 1858, p. 362 et suiv., et la traduction par de Slane, in *Not. et ext.*, t. XXI, 1868, p. 408 et suiv.

[2] Cette pièce est mentionnée par Stumme à propos du nom de Djâzya qui se trouve dans une chanson tunisienne rapportée par lui (in *Tripolitanisch-tunisisch. Beduinenlieder*, Leipzig 1894, p. 107 et note *d*.

[3] A propos des Poésies des Beni Hilâl, Ibn Khaldoûn dit lui-même « qu'on y remarque des interpolations, des altérations et des passages controuvés » (DE SLANE, *Berbères*, I, 42); ce passage est également rapporté par René Basset, in *Bull. cor. af.*, op. cit. 138.

ducteur, M. de Slane[1]; 2° le manque d'uniformité dans la rime que l'on peut constater non seulement dans le texte arabe, mais aussi dans la transcription française qu'a cru devoir en donner M. de Slane[2].

Djâzya n'est pas nommée dans ce morceau et le chérif, après avoir retracé la douleur que lui cause la séparation de son épouse aimée, raconte le départ de la tribu de la Mekke pour l'Occident.

La seconde est le récit, par un Arabe hilalien, de la mort du chef berbère Abou Soʿda[3]. Qu'est-ce donc que cet Abou Soʿda?

D'après les légendes et les chansons hilaliennes, c'est le personnage principal des Berbères, c'est celui qu'on nomme Khalifa-t-ez-Zenâti, le sultan du Maghrib au moment de l'invasion des Beni Hilâl. Il joue, dans la chanson de la *Djâzya*, un rôle prépondérant. Selon la plupart des versions du roman des Beni Hilâl, il périt sous les coups de Dyâb ben Ghânem[4] comme le raconte la poésie citée par Ibn Khaldoun[5].

[1] Voir *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, in *Not. et ext.*, XXI, p. 408, note 1.

[2] Voir *ibid.*, 409 en note.

[3] Texte arabe in *Not. et ext.*, éd. Quatremère, I, p. 365 et suiv.; trad. de Slane, in *Not et ext.*, XXI, 411 et suiv. Les textes arabes écrivent سعدة ou سعدى (voir Dozy, *Supplément aux diction.*, I, 654 a.) MM. Ahlwardt et Hartmann ont transcrit Sa'da.

[4] On trouvera plus loin des détails sur le Khalifa-t-ez-Zenâti et sa mort sous les coups de Dyâb, d'après l'édition de Beyrouth (1892-1898) du Roman des Beni Hilâl. Voir également R. Basset, *loc. cit.*, 5° (pour 6°) p. 146 et 8° (pour 9°) p. 147, d'après une édition de Boulaq; Hartmann, *loc. cit.*, n° 26, p. 306-307.

[5] «Il est mort sous les coups du héros des batailles, Dyab ben

L'histoire nous apprend au contraire qu'Abou So'da-l-Ifrini[1], appelé Abou So'da Khalifa, était un général berbère du prince de Tlemcen, Bakhti, de la famille des Beni Ya'la[2]. Cet officier sortait assez souvent pour combattre les Arabes hilaliens; il lutta contre eux jusque dans l'Ifriqîya et le Zâb. D'après l'histoire des Berbères, il périt dans un de ces combats, à une date postérieure à 450 de l'hégire (1058 J.-C.)[3].

Ghanem, et de ses blessures coule le sang, ainsi que l'(eau) sort de la bouche d'une outre.» *Proleg.*, tr. De Slane, XXI, 411.

On lit aussi (ap. René Basset, *op. cit.* 148) dans une pièce de vers placée dans la bouche de Dyâb : «... J'ai tué Abou So'dah Khalifah le Zenati et je vous ai mis en possession de tous ses États.»

[1] Serait né, d'après la légende, dans les Beni Iznâsen (cf. M[d] ben Rahhal, *A travers les Beni Snassen*, in *Bull. soc. géog. d'Oran*, t. IX, fasc. XL, p. 9, note 1.

[2] Les Tlemcéniennes, pour endormir leurs enfants, leur chantent la berceuse suivante :

جاتني بريّة من باس　　وقراوها اولاد سيدي بو سعادة

العينين يحبّوا النعاس　　والراس يحب الوسادة

«Une lettre est venue de Fâs (Fez); elle a été lue par les enfants de Sidi Bou Saada; les yeux demandent à dormir et la tête désire reposer sur l'oreiller.» Je ne saurais dire ici encore s'il s'agit d'Abou So'da des légendes hilaliennes.

Bou Sa'ada n'est peut-être ici qu'une simple cheville pour la rime. Cette chansonnette, à ce que m'a écrit M. René Basset, est connue également à Blida; on l'emploie pour prendre congé des personnes avec qui on a passé la soirée au café maure. La seconde moitié du premier vers présente la variante قراوها في بوسعادة. Cette variante existe aussi à Tlemcen.

[3] Cf. *Histoire des Berbères*, trad. IV, 271. Ce passage de l'*Histoire des Berbères* est également cité par De Slane, trad. des *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (in *Not. et ext.*, t. XXI, p. 411, n. 6).

Ce fait dans les légendes hilaliennes de donner la première place et le rôle important à un simple général d'un prince de Tlemcen vient encore confirmer la remarque très juste de M. R. Basset, que, dans la geste des Beni Hilâl, comme dans les chansons du cycle carolingien, ce sont des personnages secondaires comme Dyâb et Abou Zeîd, dont l'histoire a à peine gardé le nom, qui occupent les principaux rôles[1].

Dans la troisième pièce, le chanteur déplore la séparation d'Ibn Hâchem; dans la quatrième, c'est le chérif Ibn Hâchem qui reproche à un autre chef hilalien, Madhi ben Moqreb, d'être parti loin de la patrie[2]. Les pièces suivantes, composées aussi par des Hilaliens, sont de date plus récente. La cinquième, par exemple, fut composée sous le règne du souverain hafçide Abou Zakarya; la septième roule sur des événements postérieurs à l'année 747 de l'hégire (1346 de J.-C.).

Outre ces œuvres poétiques des Hilaliens, l'historien des Berbères signale aussi les légendes et les récits étranges ayant cours encore à son époque sur l'entrée des Arabes en Ifriqîya[3].

[1] Cf. René Basset, *loc. cit.*, p. 147, in princip., et Hartmann, *loc. cit.*, p. 313, in princip.

[2] Les Beni Hilâl, au dire d'Ibn Khaldoûn «prétendent qu'El Djazia, après avoir été séparée du chérif, épousa, en Ifriqîya, un de leurs chefs nommé Madi-Ibn-Mocreb, de la tribu de Doreid.» (Voir De Slane, *Hist. des Berb.*, trad., I, 44).

[3] Cf. *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, I, 41; ce passage est également cité par M. R. Basset, *op. cit.*, in *Bull. de cor. afr.*, 1885, p. 137-138.

Bien plus tard, sous les Turcs, le *Kitab el ʿAdouani*[1], qui est un recueil de contes et de légendes de l'actuelle province de Constantine et du Sahara nord-oriental, raconte les guerres qui éclatèrent entre les Berbères et les Hilaliens et dont la Djâzya, dit-il, fut la véritable cause. Le récit est mis dans la bouche d'un témoin oculaire de ces luttes. Naturellement, malgré des anachronismes de ce genre et les exagérations du récit, il est présenté par l'auteur comme un fait historique.

Les légendes et chansons hilaliennes ont déserté peu à peu la mémoire des indigènes algériens [2]. Celles qui subsistent aujourd'hui se font de plus en plus rares et il faut se hâter d'en recueillir les derniers débris avant leur disparition définitive : « *Yinsa r râs ma yinsa ch el Korrâs* », disent les Arabes, et que l'on peut traduire : « Verba volant, scripta manent ».

[1] Tr. Féraud, p. 76 et suiv. (Constantine 1868).

[2] La chanson que j'ai recueillie dans les montagnes des Beni Chougrân présente certaines analogies avec celle dont M. Largeau a donné une traduction dans sa *Flore saharienne, histoires et légendes traduites de l'arabe* (Genève, un vol. in-8°, 1879, p. 129 et suiv.) et avec un autre conte dont une version française, sous le titre *Rouba, légende arabe* (Oran, 1884, in-8° 28 p.) a été publiée par M. L. Guin. Si Mohammed ben Raḥḥal a recueilli aussi dans les Beni Iznâsen une légende sur les guerres des Berbères contre les Hilaliens et en a donné la traduction française dans le *Bull. de la Soc. de géog. d'Oran* (t. IX, fasc. XL, 1889, p. 9 et 10). On trouvera une longue liste de toute une série de publications tirées de la littérature légendaire des Beni Hilâl, ap. R. Basset, *op. cit.*, in *Bull. corr. af.*, 1885, p. 137, n. 3, et Hartmann, *op. cit.*, in *Zeitsch. f. Afrik.*, 314 et n. 5.

J'en arrive maintenant aux travaux vraiment scientifiques sur la question, travaux que j'ai, du reste, déjà eu occasion de citer plusieurs fois dans ce qui précède.

M. René Basset publiait, en 1885, dans le *Bulletin de correspondance africaine*, le premier travail scientifique sur la geste des Beni Hilâl [1], à propos de la poésie en arabe vulgaire *Rouba, légende arabe*, dont M. Guin venait de donner une traduction. M. Basset dans cet article, après une analyse sommaire de la légende *Rouba*, rappelle les autres légendes du même cycle et les paroles d'Ibn Khaldoûn à ce propos. Puis il donne une sorte de table des matières de l'édition du Qaire du « Roman d'Abou Zeîd et des Beni Hilâl »; il s'étend plus spécialement sur le quatrième livre, qui renferme l'épisode de Chokr ech Cherif et de la Djâzya, se rapportant à la légende traduite par M. Guin. Il en profite pour comparer entre eux les divers contes hilaliens basés sur ce thême et pour faire des rapprochements de ces légendes avec l'histoire. Outre sa valeur bibliographique et documentaire, cet article a le mérite d'avoir ouvert la voie à l'étude des chansons de la geste des Beni Hilâl.

Le catalogue des manuscrits arabes de la bibliothèque de Berlin paru en 1896 contient, dans le tome VIII, le compte rendu détaillé de toute une série de romans arabes que M. Ahlwardt a classé

[1] *Un épisode d'une chanson de geste arabe*, in *Bull. de corr. afric.*, 1885, p. 136 à 148.

sous le titre de *Grosse Romane*. Les romans du cycle des Beni Hilâl occupent la plus grande partie de cet ouvrage (de la page 155 à la fin). On y trouve le sommaire de 173 manuscrits (du n° 9188 à 9361). Dans cet important travail, fait avec soin et compétence, chaque notice, comme l'a fait très justement remarquer M. Hartmann [1] « peut donner une idée approximative du manuscrit dont elle rend compte ».

Enfin en 1898 M. Martin Hartmann, sous le titre *Les contes des Beni Hilâl* [2], publiait un long article sur la question dont M. V. Chauvin, dans sa *Bibliographie des ouvrages arabes* [3], avait donné une bibliographie incomplète.

Comme il le dit lui-même, M. Hartmann, dans son article, a voulu indiquer les nombreux matériaux qu'on possède sur cette vaste littérature populaire, mettre en relief les sources ainsi que leur valeur et signaler les plus importants fragments « de ces contes héroïques et amoureux ». Prenant pour base les principales éditions des romans des Benî Hilâl, en les comparant aux manuscrits analysés dans le catalogue d'Ahlwardt, il a retracé l'exposé sommaire de cette littérature qui contient le récit

[1] *Loc. cit.*, p. 291.

[2] *Die Beni Hilâl-Geschichten*, in *Zeitschrift für afrikanisehe und oceanische Sprachen der deutschen Kolonien*, p. 289-315; Berlin, 1898.

[3] T. III, p. 128-129; Liège et Leipzig 1898. Pour la bibliographie des ouvrages arabes manuscrits ou publiés du cycle des Beni Hilâl, on consultera la note 4 (p. 290) du travail de M. Hartmann.

merveilleux des pérégrinations successives de ces tribus arabes; il a terminé son travail par un aperçu historique, d'après Ibn el-Atsîr.

La 3e partie du cycle des Beni Hilâl est pour nous la plus intéressante; c'est celle que M. Hartmann appelle « Wanderung nach dem Westlande » ou encore « Westzug » et que les Arabes nomment « et taghrîb », c'est-à-dire « émigration vers les pays du Couchant ».

Cette partie de la geste est traitée dans une édition formée de plusieurs fascicules publiés à Beyrouth[1] à des dates récentes (1892 à 1898); elle n'est mentionnée dans aucun des ouvrages que je viens d'énumérer. Cette édition présente du reste une grande analogie avec celle de 1880-1881[2] au-

[1] Le premier fascicule a pour titre : رحلة بني هلال الى بلاد الغرب وحروبهم مع الزناتي خليفه وماجرى لهم في تلك البلاد من الحوادث اللطيفة الظريفة والحروب الهائلة المخيفة « Émigration, des Beni Hilâl, vers l'Ouest; leurs guerres avec Ez-Zenâti Khalifa; ce qui leur arriva dans ce pays, d'heureux évènements, d'aventures agréables et de guerres horribles et effrayantes », publié aux frais de Khalîl el-Khoûri; Beyrouth, 1892.

[2] L'édition de 1880-1881 porte le même titre du premier fascicule que la précédente et a été publiée par Ibrahim Sâdir à l'imprimerie 'Omoûmîya (Voir Hartmann, *loc. cit.*, p. 298 in fine): M. René Basset m'a signalé en outre deux autres éditions. La première en treize fascicules parue en 1890 à Beyrouth chez Khalil el-Khoûri, dont le premier fascicule a exactement le même titre que celui de l'édition de 1892 (voir sup. note 1) de même que le dernier : قصة اليتامي وبها يقتل السلطان دياب واليتامي ويتسلطن نصر الدين الزغبي ابن السلطان دياب على الغرب كلها (الكتاب الثالث). Cette édition correspond à celle de 1892-1898 et n'est pas signalée par M. Hartmann, pas plus que la seconde qui contient dix-sept fascicules et traite d'une autre partie de la geste; le premier fascicule

tant que j'ai pu le constater par l'analyse de M. Hartmann (p. 298 et suiv.). Les fascicules de l'édition de 1892-1898 réunis forment un ouvrage en deux parties : la première contient douze livres portant chacun un titre et une pagination spéciale; elle commence par l'exposé des causes (sécheresse et famine) qui ont forcé les B. Hilal à quitter le Nedjd pour aller vers l'Ouest et se termine avec le meurtre du Khalifa-t-ez-Zenâti, sultan du Maghrib et la prise de Tunis sa capitale. La seconde partie renferme trois livres; c'est le récit des luttes qui s'élevèrent entre les chefs des trois principales fractions hilaliennes, les Beni Doreid commandés par Ḥasan, les Beni Zaḥlân par Abou Zeîd et les Zoghba par Dyâb; elle se termine avec la mort des principaux chefs hilaliens et de leurs enfants, à l'exception d'un fils de Dyâb qui règne seul sur le Maghrib.

Cette édition, comme les autres sur le même sujet, est remplie de fautes grossières contre les règles les plus élémentaires de la grammaire[1].

est intitulé : قصة جابر وجبير اجداد بني هلال وهم اولاد المنذر بن هلال بن عامر بن اوس بن تغلب على التمام والكمال والحمد لله على كل حال;

Le dernier a pour titre : قصة الامير بدران ابن اخت الامير ابوزيد وما جرى له لاجل بنت عمه حسن مع روق الشريف في الاوطان وخلاف ذلك بالتمام والكمال (الجزء الثاني).

[1] A propos des poésies de la geste des Beni Hilâl, encore chantées à son époque, Ibn Khaldoûn disait déjà : « Les règles de la syntaxe désinentielle y sont tout à fait négligées » (*Hist. des Berb.*, I, 42); ce passage est également cité par M. R. Basset, *loc. cit.*, in *Bull. de corr. afr.*, p. 140, n. 3.

Pour des détails sur le contenu de cette édition, je renvoie au travail de M. Hartmann, qui a analysé (p. 198 et suivantes) avec soin cette partie de la geste des Beni Hilâl.

II

La chanson de la *Djâzya*, que je me propose de traduire ici, est un poème de 78 vers en arabe vulgaire du dialecte des Beni Chougrân. Dans ces poèmes historiques, on ne saurait chercher le pur dialecte local; de même que le thème du poème est d'importation et non la pure émanation du cerveau de ces paysans, il y a aussi un certain nombre de mots et d'expressions archaïques; des mots d'un arabe plus pur que celui qui est parlé aujourd'hui dans le pays ont été conservés plus ou moins fidèlement par les transmetteurs, bien qu'ils n'en aient pas toujours compris le sens. J'ai pu personnellement juger comment cela pouvait se passer, car l'indigène lui-même, qui m'a communiqué cette chanson, m'expliquait plus d'un vers avec force contre-sens; c'était tout simplement parce qu'il ignorait la signification de certains mots inusités dans la langue des Beni Chougrân. Dès lors, j'ai pensé qu'il serait sans grand intérêt de donner la transcription de la prononciation et de prendre ce morceau de poésie comme modèle pour une étude purement philologique et lexicographique du dialecte arabe de ces ruraux berbères[1].

[1] Les Beni Chougrân parlaient encore berbère il y a une quarantaine d'années, à ce que m'a dit M. R. Basset; j'ai pu per-

Dans les notes qui accompagnent le texte arabe, on trouvera, cependant, quelques remarques pouvant servir à une étude plus approfondie de la langue parlée dans cette région d'Algérie et qui diffère considérablement du langage tlemcennien par sa prononciation et même souvent par son vocabulaire et sa grammaire. Les notes qui accompagnent la traduction française s'appliquent plus spécialement aux coutumes, aux usages, aux traditions des indigènes algériens. J'ai essayé, quand cela m'a été possible, de comparer le passé au présent, les habitants du Maghrib, à ceux de l'Algérie.

Mon attention, sur l'importance de cette chanson de geste avait été éveillée par mon savant maître, M. René Basset, pendant un séjour que je fis en septembre 1901, dans la tribu des Oulâd Sîdi ʿAli ch cherif (commune mixte de Saint-Lucien). Je cherchai longtemps parmi les anciens du pays des légendes sur les Hilaliens, mais c'est à peine si l'on connaissait le nom des héros de ces contes. Je finis cependant par découvrir un vieux ṭaleb[1],

sonnellement constater qu'un grand nombre de mots berbères existent encore dans la toponymie du pays.

[1] Le titre de ṭâleb طالب (littéralement celui qui recherche la science) est appliqué par les Arabes à quiconque sait le Qoran par cœur. Le ṭâleb fait ses études dans la *Chrîa* شريعة (école coranique souvent sous la tente, au milieu du douar; voir Delphin, *Arabe parlé*, p. 283, 284, n. 1, Paris, Alger, 1891; Eidenschenk et Cohen-Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, p. 8, 9, Alger, Jourdan, 1897), ou dans la Zâwya زاوية école bâtie dans un village, une ville, parfois à côté du tombeau d'un saint (ne pas confondre avec « maison mère, d'une confrérie religieuse »). Dans ces écoles, le

connu sous le nom de Si Bou Chentoûf, qui savait la chanson et voulut bien m'en donner les paroles. Une autre version du même texte me fut procurée par un jeune Mascaréen, Moçtfa bel Khodja, élève à la médersa de Tlemcen, qui la recueillit pour moi de la bouche d'un ṭaleb de son pays. C'est grâce à ces deux versions, qui présentaient du reste, fort peu de variantes, que j'ai pu rétablir le texte définitif qu'on lira plus loin[1]. Dans la traduc-

maître ne cherche nullement à développer l'intelligence ou le jugement de l'élève et n'exige de lui qu'un effort de mémoire. Le raisonnement est sacrifié à la mémoire.

L'étudiant, après être resté un certain nombre d'années à l'école, a appris le Qoran par cœur et quelquefois Sidi Khelil; en même temps, il a appris à lire et à écrire. Quand le professeur (cheikh, ṭâleb ou derrar) estime un élève assez instruit, il le congédie, en lui donnant parfois un diplôme de fin d'études (Idjâza).

D'une manière générale, le ṭâleb, ainsi formé, sait fort peu de choses et ignore la grammaire; il peut aller ailleurs compléter ses études dans une nouvelle zâwya où il apprendra d'autres sciences (?); il ne le fait généralement pas et rentre dans sa tribu, ou dans une tribu voisine, pour y diriger à son tour une chrî'a et apprendre aux enfants à psalmodier le Qoran.

Le ṭaleb est le savant de la tribu; il donne des amulettes qu'on lui paye grassement; il guérit les malades par amulettes ou en prononçant certains versets du Qoran, il apprend à ses contribules à faire la prière, etc.; mais ce qui lui rapporte le plus peut-être, c'est qu'étant à peu près le seul à savoir écrire, il fait la correspondance des gens de sa tribu, moyennant salaire.

[1] Je dois une troisième version de ce texte à l'amabilité de M. R. Basset, qui a bien voulu me la faire copier à Tiaret, pendant un séjour qu'il vient d'y faire ces temps derniers; une quatrième version a été recueillie, dans la plaine d'Eghris, par M. S. Agostini, administrateur-adjoint de la commune mixte de Palikao, qui me l'a communiquée; je remercie vivement ces MM. de l'amabilité qu'ils

tion française de cette pièce de vers, je me suis astreint à rendre le sens le plus exactement possible et n'ai pas hésité à sacrifier l'élégance du style à la fidélité de la traduction. Des notes, du reste, éclaireront le sens des passages dans lesquels il ne ressortira pas assez nettement.

La chanson commence par deux vers servant d'introduction au poète moderne qui rapporte la chanson. Il y parle de sa belle qui l'a abandonné pour suivre sa tribu partie vers le Sud et compare sa triste situation à celle de Dyâb l'Hilalien. Les deux derniers sont également des hors-d'œuvre et leur auteur, après avoir raconté l'histoire des Hilaliens et montré les souffrances morales qu'ils eurent à endurer pour finir par se disperser, y compare ces Arabes aux gens de la tribu des Ḥachem, qui se dispersa, elle aussi, après la chute de l'émir ʿAbd elqâder. Le traducteur (*Er Râwi*) de la pièce qu'on va lire, était donc de la tribu des Ḥachem.

En dehors de ces quatre vers (les deux premiers et les deux derniers), la chanson se divise en cinq parties ou cinq actes.

Premier acte. — Les Beni Hilâl chassés de leur pays par la famine, conséquence d'une longue sécheresse, viennent à Tunis demander du blé et solliciter la permission d'habiter cette province. Le

ont eue pour moi. — Dans les notes du texte arabe, j'indiquerai les variantes, peu nombreuses du reste, que présentent ces différentes copies.

prince de Tunis, le chérif Bnou Hâchem, exige que les Beni Hilâl, en échange de l'hospitalité sur ses terres, lui donnent la belle Djâzya, épouse de Dyâb (ben Ghânem). Dans l'alternative où sont les Hilaliens d'avoir à périr de faim ou à livrer au chérif la plus belle de leurs femmes, l'épouse du plus terrible de leurs généraux, ils se décident à accepter la proposition du chérif et font demander à Dyâb de sacrifier sa femme pour sauver la tribu. La demande est faite par les principales dames hilaliennes et le chevaleresque Dyâb ne peut refuser ce qu'on lui demande; mais il se fait donner deux mille jeunes gens et autant de jeunes filles qu'il choisit parmi ses contribules et s'exile avec eux.

2e acte. — Dyâb disparaît de la scène. Djâzya est livrée au chérif; son existence se passe tristement à la cour de Tunis[1]; elle pense sans cesse à son époux Dyâb dont elle a été séparée. Cependant, les Beni Hilal se repentent au bout de quelque temps d'avoir laissé partir Dyâb, leur vaillant compagnon et décident d'aller le retrouver du côté des déserts. Ils font avertir Djâzya de leur dessein[2].

[1] Il faut peut-être voir ici quelque analogie avec un passage du manuscrit de Berlin n° 9287 (du catalogue Ahlwardt), dans lequel, Abou Zeïd revenant de son premier voyage en Maghrib, s'arrêta à la Mekke. Là il trouva Djâzya seule, le chérif était sorti. Abou Zeïd lui demandant de ses nouvelles, elle lui répondit: «Je suis très malheureuse; le chérif me menace tous les jours de me frapper et de me tuer; il dit qu'il est un grand roi et que je ne suis que la fille d'un chenapan d'Arabe» (cf. Alhwardt, *catal. cit.*, p. 306b).

[2] Comparez Ahlwardt, *Catal. cit.*, p. 308b, 309a.

IMPRIMERIE NATIONALE.

3e acte. — Djâzya invente un stratagème habile pour partir avec sa tribu. Elle fait bon accueil au chérif le soir quand il rentre. Ce n'était pas son habitude d'être aimable avec lui, il en est enthousiasmé. Elle le décide à jouer avec elle aux échecs et l'on convient que celui qui gagnera, aura l'avantage de voir son partenaire complètement nu. Elle se laisse gagner la première partie et lorsqu'elle quitte ses vêtements, elle est cachée par sa superbe chevelure qui ne laisse apercevoir de tout son corps que le nez et le pied au-dessous de la cheville. Elle gagne la seconde partie.

4e acte (changement de rime). — Le cherif ne peut se résoudre à se laisser voir tout nu par son amante, car il est couvert de pustules et de plaies dégoutantes. Il offre à Djâzya tout ce qu'elle voudra en échange. Elle demande alors la permission d'aller revoir ses contribules, dont elle a la nostalgie et promet au chérif de revenir au palais.

Ils partent ensemble; mais pour se délier de sa promesse de retour, Djâzya revient presque aussitôt au palais sous prétexte d'y prendre son peigne et son vase à parfums qu'elle y a oubliés.

Ils arrivent à la tribu des Hilaliens, qui, chaque jour, déménage pendant l'absence du chérif, que l'on conduit à la chasse. Le soir, à son retour, il ne s'aperçoit pas qu'on l'éloigne chaque jour de Tunis. Ce n'est qu'au bout de quarante jours qu'il reconnaît la duperie. Trahi, loin des siens, il est obligé de rentrer seul à sa capitale, abandonnant Djâzya

aux gens de sa tribu. Mais il ne désespère pas de reprendre la belle Hilalienne et se prépare à marcher contre ses ennemis, à la tête d'une forte armée.

5e acte. — Il attaque les Beni Hilâl, pendant que Dyâb était à la chasse, et les fauche sous les coups *de ses mousquets*[1]. Il finit par s'emparer de Djâzya. Celle-ci a foi pour la sauver dans la bravoure de Dyâb qui va revenir. Pour lui donner le temps d'arriver, elle retarde la marche de l'armée du chérif en laissant traîner ses cheveux qui s'accrochent aux buissons. Tout à coup les cavaliers de Dyâb apparaissent à l'horizon. Le fameux chef hilalien est bientôt là et détruit entièrement l'armée du chérif qui seul est laissé en vie. Celui-ci rentre à pied à Tunis, où il meurt de douleur et d'affliction.

La scène principale de la chanson est la séparation de Dyâb d'avec son épouse Djâzya. Pour avoir l'explication de cette légende fort corrompue, il faut chercher dans une autre période du cycle des Beni Hilâl, ainsi que l'a parfaitement remarqué M. René Basset, à propos de légende Rouba, publiée par M. Guin. Le chérif Bnou Hâchem, qu'on représente ici comme roi de Tunis n'est autre que Chokr ech chérif Ibn Hâchem, qui était roi de La Mekke au moment du départ des Beni Hilal pour l'ouest. On trouvera l'analyse de cette légende qui fut, sans aucun doute, le modèle de celle-ci, dans l'article de M. R. Basset,

[1] Cet anachronisme prouve suffisamment l'altération du texte primitif.

d'après l'édition de Boulaq du roman d'Abou Zeïd et des Beni Hilâl[1]. Dans l'édition de Beyrouth (1892-1898) dont j'ai parlé plus haut, on retrouve une scène de ce genre, au moment du départ des Hilaliens, pour le Maghrib ; voici le résumé de ce passage[2] :

« Le roi Ḥasan vient de décider que l'on partira pour l'Ifriqîya. Abou Zeïd, tout en approuvant cette opinion, ajoute qu'avant de quitter le Nedjd on doit envoyer des hommes de confiance qui amèneront Djâzya. C'est elle qui, avec les autres princesses dirigera la marche ; car on sait qu'elle est femme de bon conseil.

« On envoya donc 24 cavaliers des plus braves auprès de Djâzya. Quelques jours après leur arrivée, elle accepta de les suivre et alla rejoindre sa tribu. Sept jours plus tard on partait, drapeaux et étendards déployés et tambours en tête. Les cavaliers, sabre au clair, protégeaient le ḥarem, les femmes et les enfants. On marchait dans l'ordre suivant : en tête, l'émir Abou Zeïd avec 90,000 cavaliers des Beni Zaḥlan, ensuite le sultan Ḥasan ben Sarḥan avec 90,000 autres des Beni Doreïd ; à côté de lui le qadhi Bodeïr avec 90,000 autres guerriers et, en arrière-garde, l'émir Dyâb ben Ghânem, le plus illustre soldat, avec 90,000 cavaliers des Beni Zoghba ; enfin, l'émir Zeïdân, redoutable héros, fermait la marche et escortait les femmes et le convoi avec 60,000 hommes des El Djouhhâl. »

[1] Voir aussi : HARTMANN, *loc. cit.*, p. 299-300.

[2] Éd. de Beyrouth, 1892, liv. Ier, p. ٥٨ et suiv.

J'ai voulu donner ici ce récit un peu détaillé pour montrer l'exagération de ces chiffres de l'armée hilalienne qui ne figurent nulle part[1].

L'exposé sommaire du contenu de la chanson, nous montre suffisamment que la scène s'est passée non en Arabie, comme la légende du chérif (Chokr) Ben Hâchem pourrait le faire supposer, mais en Maghrib, et que le poète a voulu retracer les luttes qui eurent lieu entre les Hilaliens et le roi Zénête que l'on appelle Khalifa-t-ezzenati dans le roman des Beni Hilâl et dans les autres légendes[2]. C'est dans le récit

[1] Voir cependant des chiffres moins hyperboliques dans le manuscrit de Berlin, n° 9287, d'après le compte rendu de M. Ahlwardt (in *Catalog. cit.*, p. 308).

[2] Voir, en particulier, les légendes rapportées par : MM. M.-B. Rahhal (in *Bull. Soc. géog. d'Oran*, janv.-mars 1889, p. 9 et 10); Féraud, *trad. du Kit. el-ʿAdouani*, p. 76 et suiv. « Une légende conservée dans le pays (Kabylie des Babors) et citée par M. Féraud, dans cette traduction (p. 78, note 1), rapporte que Djazia l'Hilalienne, après avoir été l'amante du Khalifa le Zénatien, devient ensuite son ennemie acharnée. Battus dans les plaines, Khalifa et ses frères se réfugièrent dans les bois qui couronnent le sommet du Babor. Là fut enterré Khalifa mort des suites d'une blessure. Djazia apprenant sa mort, jura qu'elle irait faire uriner sa chamelle sur la tombe de son ennemi. Malgré la résistance des Zenatiens, Djazia gravit les hauteurs du Babor et tint son serment; mais elle mourut elle-même subitement et ses compagnons l'enterrèrent auprès du Khalife. » Il est à regretter que M. Féraud, qui se proposait, disait-il dans cette note, de publier à part des détails sur cette légende, n'ait pas mis ce projet à exécution, on y aurait certainement trouvé des contes intéressants de la geste des Beni Hilâl.

Dans la région de Frenda, on raconte une légende tout à fait analogue à celle que je viens de rapporter d'après Féraud. La voici : Dyâb, chef des Arabes Hilaliens tua Bou S'aïd ez-Zenâti (*sic*) sur les bords de l'oued el-ʿAbd (entre Frenda et Cacherou). Avant de mourir

romanesque des luttes qu'eurent à soutenir les Beni-Hilâl en Berbérie qu'il faut chercher des termes de comparaison pour les divers épisodes de notre chanson. Ces termes de comparaison, nous les trouverons dans la partie du roman des Beni Hilâl, traitant des événements d'Ifriqîya. Voici, sommairement, ce que raconte à ce propos l'édition de Beyrouth (1892-1898). Je m'étendrai plus particulièrement sur les actes des personnages dont il est question dans la chanson ci-dessous.

La partie du roman intéressant le Maghrib, commence dans l'édition de Beyrouth (1892-98) avec le 10e livre, qui a pour titre: الكتاب العاشر من تغريبة (*sic*) بنى هلال من نجد العدية الى بلاد الغربه وهو ديوان الزناتي خليفه. C'est le « diwân » d'Ez-Zenati Khalifa[1]. Ce livre compte 40 pages de l'édition (1896).

Ez-Zenâti recommanda aux siens de l'enterrer au sommet du djebel Brâm, montagne la plus haute de la région, et qui se trouve entre S'aïda et Frenda. «C'est là, dit Ez-Zenâti, que je désire être enterré, pour que les chameaux des B. Hilâl ne puissent venir déposer leurs ordures sur ma tombe.» Cette dernière volonté d'Abou S'aïd fut strictement exécutée; malgré cela, il arriva qu'une chamelle sourde s'échappa du troupeau des B. Hilâl et vint précisément souiller de son crottin la tombe d'Ez-Zenâti, à cet endroit, qu'on croyait inaccessible.

[1] Ce livre correspond à celui qui est analysé sous le n° 22, p. 304, du travail de M. Hartmann: *Das zehnte Buch von der taghribe der Beni Hilâl, das ist der Gesang von Ez-Zenati Chalife und seine grausigen Abenteuer mit den B. Hilâl.* Bairut, auf Kosten Ibrâhîm Sâdir's, 1882 (418 à 465). Voir aussi les références données, dans cette notice, au catalogue d'Ahlwardt et au *Journal asiatique allemand.*

Le 11[e] livre est intitulé : الكتاب الحادي عشر من الـ... وهو ديوان عقل ابن (sic) هولا وماجرى له من الحروب والاهوال مع الزناتي خليفه. C'est le « diwân » d'Aql fils de Hawla; ses guerres et ses luttes avec Ez-Zenâti Khalifa[1]. 40 pages de l'édition (1898).

Le 12[e] livre a pour titre : الكتاب الثاني عشر من الـ.... وهو ديوان قتل الزناتي خليفه. C'est le récit du meurtre d'Ez-Zenati Khalifa[2]. 40 pages de l'édition (1896). Ce chapitre me fournit l'occasion de dire quelques mots de la mort d'Ez-Zenati qui y est racontée d'une manière différente de ce que nous apprend la chanson. On lit aux pages 88 et suivantes de l'édition de Beyrouth (1896), qu'un jour Dyâb était en train de jouer avec sa fille Nadjîba et lui disait : « Quelle partie du corps d'Ez-Zenâti ma lance atteindra-t-elle? » — « L'œil » répondit-elle;

[1] On lira le sommaire de ce chapitre avec les références qu'il comporte, sous le n° 23 de l'article de M. Hartmann (p. 304-305) qui a cependant un titre différent de celui de l'édition de 1898. Voici d'après M. Hartmann, le titre de l'édition de Beyrouth, 1882 : *Das elfte Buch von der taghrîbe der B. Hilâl, das ist der Gesang von 'Aql Sohn Haula's und die Rückkehr Dijâb's zum Krieg mit ez-Zenâti Chalife.*

[2] Par suite d'une erreur de pagination, ce chapitre commence à la page 81 et finit page 111. Comparez à Hartmann, n° 24 (*loc. cit.*, p. 305) *Das zwölfte Buch von der taghrîbe der Beni Hilâl, das ist der Gesang von dem Emir Dijâb und die Tödtung des Ez-Zenâti Chalife und die Inbesitznahme des Westlandes und das Hängen der Zaghâbe.* L'exposition de ce chapitre est excessivement brève dans l'article de M. Hartmann. Pour plus de détails, je renvoie au compte rendu du manuscrit de Berlin, n° 9332 du catalogue d'Ahlwardt (p. 387 à 389).

Dyâb reprit — « Je ne le frapperai nulle part ailleurs que dans l'œil » et il se mit à rire[1].

L'émir Dyâb partit avec l'intention de provoquer Ez-Zenàti en combat singulier; mais celui-ci ne se présentant point, Dyâb s'avança jusqu'à la porte de Tunis qu'il frappa de la crosse de sa lance; le rempart tout entier trembla sur sa base. Le redoutable hilalien cria au gardien de la porte : « Va dire à ton maître qu'il descende dans l'arène se mesurer à Dyâb et régler ses comptes, son créancier l'attend. » Avant de partir Ez-Zenâti fit venir sa fille Soʿda, à qui il exprima ses craintes: « Quel guerrier peut se mesurer à Dyâb? je ne crains nul autre que lui! » Soʿda monta ensuite sur le rempart et, apercevant Dyâb qui caracolait sur sa jument El-Khodhra, elle lui annonça que son père allait sortir pour lui livrer bataille. Les deux jouteurs s'avancent dans l'arène, ils s'apostrophent en des vers ironiques et haineux, selon la coutume d'alors, puis se précipitent l'un contre l'autre. Ce duel durait depuis une demi-journée quand Ez-Zenâti tourna bride et s'enfuit. Dyâb, s'élançant à sa poursuite, tua plusieurs guerriers qui cherchaient à l'arrêter et arriva à la porte de Tunis qui venait de se refermer sur Ez-Zenâti. Dyâb étant revenu parmi ses contribules, demanda au sultan Ḥasan si le guerrier qui tuerait Ez-Zenàti serait reconnu pour roi du Maghrib, à quoi Ḥasan répondit : « Nous sommes

[1] Ces paroles furent rapportées au sultan Ḥasan ben Serḥân par la nourrice (الداية) de la fille de ce roi. Comparez ce passage à Ahlwardt, *cat. cit.*, p. 387, col. *b*. in principio.

tous cousins, par conséquent il n'y a pas de différence à établir entre nous. » Le lendemain matin, le combat recommença entre Dyâb et Ez-Zenâti; mais le soir, ce dernier rentra à bout de forces et découragé à son palais, il ne douta pas que l'heure de sa mort ne fut proche. Il fit venir sa fille So'da qu'il admonesta vivement pour l'avoir laissé engager la lutte avec un adversaire si redoutable que Dyâb. La lutte recommença ainsi chaque jour pendant deux mois. Enfin, Dyâb, d'un coup de lance, renversa son adversaire. On emporta Ez-Zenâti à son palais. Malgré cela, il retourna le lendemain et le surlendemain retrouver Dyâb dans l'arène; mais le soir du second jour il rentra à demi mort à son palais et se mit à pleurer sur son triste état et son royaume perdu. Le matin il écrivit à Dyâb une longue lettre en vers, dans laquelle il s'avouait vaincu et offrait de lui abandonner son royaume et de devenir son esclave. Dyâb reçut cette lettre dans l'arêne où il attendait son ennemi. Il la communiqua au sultan Ḥasan et à Abou Zeïd, celui-ci était d'avis d'accorder la paix demandée, mais Djâzya s'y opposa énergiquement; elle parla de partir elle-même, montée sur la jument El-Khodhra de Dyâb, combattre Ez-Zenâti. Dyâb répondit dès lors à son ennemi qu'il désirait continuer le duel à mort. Le khalife lui renouvela les offres déjà faites et lui proposa de lui donner tout son empire, et Quairouân, et Gabès, et Tunis, et Tanger, et Mékinès. Le champion hilalien refusa toute paix. Ez-Zenâti eut beau pleurer, il n'avait pas à hésiter. Du reste, sa fille So'da

lui apprit que la géomancie annonçait qu'il serait vainqueur de Dyâb. En effet, les deux héros se rencontraient dans l'arène; mais l'excellente jument El-Khodhra, de Dyâb, fut tuée sous son maître. C'était là le trophée de Ez-Zenâti. Le lendemain, nouveau combat. Dyâb montant le fils d'El-Khodhra et brûlant de venger la mort de sa jument favorite, s'élança sur son adversaire en brandissant son « debbous » (massue de combat), il l'abattit sur la tête d'Ez-Zenâti qui, du coup, perdit toutes ses dents. Il put néanmoins encore tourner bride et s'enfuir, mais Dyâb le poursuivit et comme le père de Soʿda se retournait pour juger de la distance de son ennemi, Dyâb, d'un coup de lance, lui creva un œil, puis lui trancha la tête[1]. Les gens de Tunis vinrent ensuite offrir leur soumission.

Dyâb se proclame maître de Tunis et force tout le monde à se soumettre à son autorité. C'est alors que commencent les discussions au sein des Hilaliens; car le sultan Ḥasan et Abou Zeïd contestent à Dyâb l'empire du Maghrib. Enfin, l'on tombe d'accord et le partage du pays a lieu. Dyâb conserve la ville de Tunis comme supplément à la part qui lui échoit.

Ce chapitre nous a fait entrevoir quelques traits du caractère et des qualités des personnages dont il est question dans la chanson. Pour si renversés que

[1] D'après la légende racontée dans les Beni Iznâsen, Khalifa-t-ez-Zenâti fut tué dans le Zâb (Cf. M. BEN RAHHAL, *A travers les Beni-Snassen*, in *Bull. Soc. géog. d'Oran*, 1889, p. 10.

soient les rôles qu'on leur attribue, il est des qualités de bravoure, d'adresse, d'énergie, de patience, des sentiments de cœur que les mêmes héros conservent dans toute cette littérature. C'est peut-être même là la seule partie que la tradition orale ne soit pas parvenue à gangrener. On en peut induire, qu'à l'exagération près, ces romans nous démasquent le véritable caractère des principaux chefs de l'invasion du XIe siècle.

On connaît maintenant assez, par ce qui précède, le pseudo chérif Bnou Hâchem, roi de Tunis, dont parle notre chanson. Je n'ajouterai que quelques mots pour achever de peindre les deux autres personnages importants de la pièce : Dyâb et la Djâzya.

Dyâb, fils de Ghânem[1], دياب بن غانم, descendait

[1] Dans les textes imprimés ou manuscrits on trouve ce nom écrit دياب ou ذياب. fils de غانم ou غالم. Les orthographes دياب et ذياب sont identiques, car le د et le ذ se prononcent parfois uniformément *d* dans certains dialectes algériens, en particulier à Tlemcen et au Maroc. Quant à غانم et غالم, c'est aussi la même chose, car la permutation du ل et du ن est fréquente en arabe vulgaire. C'est ainsi que le mot d'arabe régulier غنم (troupeau de moutons), dans le département d'Oran (y compris Tlemcen) est toujours prononcé غلم «d'où l'on a fait غلمي» la viande de mouton. M. Largeau l'écrit *khalem* (خالم), ce qui peut être mis aussi pour غالم (voir R. Basset, *loc. cit.*, p. 147, et Hartmann, *loc. cit.*, p. 313, note 2), M. Hartmann, dans sa note à ce propos, fait remarquer qu'en Syrie on prononce le غ comme un خ. Il en est de même à Tlemcen dans certains mots, ainsi par exemple غسل régul. (laver) se prononce خسل ; à Oran et à Tlemcen on emploie le verbe خمم (réfléchir), de la racine غمّ de l'arabe régulier. Peut-être faut-il voir là une influence berbère, où le غ du Zouaoua s'échange avec le خ de Djerba, des B. Menacer, de Taroudant et de l'Oued Sahel (Cf. R. Basset, *Grammaire kabyle*, Paris, Maisonneuve, 1887, p. 8).

de Djobeïr, tandis que Abou Zeïd et le sultan Ḥasan, frère de la Djâzya, étaient descendants de Djâbir[1].

Dyâb était surnommé Abou Oueṭfa, du nom de sa fille, et aussi Abou Moûsa; il était, d'après les romans, le principal héros hilalien[2]. C'est lui qui met à mort le roi de Maghrib et veut régner sur le pays, comme on vient de le voir; mais forcé de partager avec Ḥasan et Abou Zeïd, il ne songe qu'à se débarrasser d'eux et finit en effet par les tuer[3]. Ce crime, provoqué par une vile ambition de la part d'un héros qui respecte pourtant toujours par ailleurs la parole donnée et les usages de son peuple, n'est pas le seul trait qui puisse ternir la réputation de ce guerrier arabe; après s'être emparé de Tunis, il veut forcer Soʿda, fille d'Ez-Zenâti, à devenir son

[1] Djâbir et Djobeïr sont les ancêtres des Beni Hilâl; ils sont les fils d'El-Mondir ben Hilâl ben ʿÂmir b. Aoûs. Voir HARTMANN, *loc. cit.*, 291 et 292, qui donne l'arbre généalogique des B. Hilâl, d'après l'édit. de Beyrouth (1872).

[2] «Mais de même que Roland, connu seulement dans l'histoire par une courte mention d'ÉGINHARD (*Vita Caroli magni*, IX) devint le principal héros des chansons de geste du cycle carolingien, de même Dyâb et Abou Zeïd s'emparèrent dans le roman des Beni Hilâl du rôle important qu'avait joué Mounès lors de la conquête de l'Ifriqyah. On retrouve le premier dans maintes traditions populaires arabes et kabyles.» Cf. René BASSET, *loc. cit.*, 147. Voir aussi sur ce passage : HARTMAMN, 313, in princip.

[3] D'après l'édition de Beyrouth (1897) du livre intitulé اخر قصّة من بنى هلال, on raconte que la haine sourde qui existait entre les trois chefs hilaliens éclatait bientôt après le meurtre de Soʿda par Dyâb. Ḥasan essaye de tramer un complot contre Dyâb, mais la trahison est éventée par ce dernier qui se venge en lâchant parmi les récoltes des terres de Ḥasan cent renards qu'il a enduits de soufre et de goudron et auxquels il a mis le feu (p. 11 à 15). La

épouse. Comme elle refuse énergiquement[1], Dyâb, pour la punir, l'emploie comme femme de peine. Elle implore l'intercession de Ḥasan et d'Abou Zeîd, qui viennent demander à leur contribule de leur céder Soʿda, dont le triste sort les afflige. On décide que Soʿda sera la propriété de celui des trois qui sera vainqueur dans une course à cheval : Dyâb l'emporte et tue Soʿda[2].

A côté de ces défauts et de ces vices, Dyâb est présenté le plus souvent comme un guerrier invincible en combat singulier : تنشد بفارس اخر اشقر يسمونه دياب ابن غانم لايقدر ان يلقاه فارس ولاجبار وكل جبار يعسر على بني هلال ملتقاه يقتله هذا الفارس[3].

lutte ouverte est dès lors engagée, Ḥasan ne pouvant espérer vaincre Dyâb sur le champ de bataille l'attire chez lui sous prétexte d'un mariage et le fait saisir et jeter en prison où il espère qu'il mourra (p. 26). Enfin, Abou Zeïd réussit à faire sortir Dyâb de prison (p. 28). Celui-ci se venge en allant assassiner Ḥasan, son cousin et le mari de sa sœur Nafîla (p. 30), puis se sauve en Abyssinie. Abou Zeïd le poursuit en vain.

Dans le livre suivant (قصة اليتامي (الكتاب الثاني)) (édit. Beyrouth, 1898), Abou Zeïd invite Dyâb à revenir ; il accepte, on lui fait fête. Dans une partie de chasse, Dyâb assassine Abou Zeïd (p. 6) et devient seul roi du Maghrib (p. 18). Le harem, les enfants ainsi que la Djâzya s'enfuient des États de Dyâb suivies de 30,000 cavaliers des B. Doreïd et des B. Zaḥlân.

[1] On pourrait rapprocher cette légende de celle de Zaphira, épouse de Salim, roi d'Alger, avec Aroudj. Cf. Laugier de Tassy, *Histoire du royaume d'Alger*, I, 17 et suiv. (Amsterdam, 1727).

[2] Cf. اخر قصة من بني هلال (الكتاب الثاني), Beyrouth, 1898, p. 1 à 11 ; voir aussi Hartmann, *loc. cit.*, p. 306.

[3] J'ai tiré ce passage de la partie du Roman des B. Hilâl, intitulée قصة اليتامي (الكتاب الثاني), Beyrouth (1898), p. 20, et ai conservé l'orthographe de cette édition.

« (Les poètes) chantent encore un autre cavalier, roux[1], qu'ils nomment Dyâb ben Ghânem, ni cavalier, ni guerrier redoutable ne peut se mesurer à lui; et tout guerrier, si redoutable fut-il, qui se heurte aux B. Hilâl, Dyâb se charge de le tuer. »

Les joutes guerrières ayant toujours lieu à cheval, Dyâb doit une bonne part de ses victoires à ses juments merveilleuses. Aussi les cavales de Dyâb ne sont-elles pas moins que le cavalier lui-même, l'objet de légendes extraordinaires.

Voici, par exemple, la légende racontée dans les Beni Iznâsen et rapportée par Si Moḥammed ben Raḥḥâl[2] : « Dyâb a plusieurs juments de sang et surtout certaine blanche, dont le vent égale à peine la rapidité. Grâce à sa vitesse incomparable, aucun coup de main n'est trop hardi pour son cavalier, nulle action d'éclat ne lui est impossible.

« Diverses embûches n'ayant pas réussi à l'en priver, Zénati Khalifa tente un coup suprême. Il en coûte à son amour-propre et à son orgueil, mais il le faut.

« Suivies d'une escorte d'honneur, sa femme et sa fille se rendent chez Dyâb, qui, en fils de grande tente, les reçoit avec distinction. Le troisième jour,

[1] Cette épithète, que le hasard nous fait rencontrer, doit-elle nous apprendre que l'arabe Dyâb était roux? Ce qui le rapprocherait de ces Berbères blonds et roux qui ont tant intrigué et passionnent encore les ethnographes de l'Afrique septentrionale. Je ne le crois pas volontiers et je pense qu'il vaut mieux supposer que اشقر s'applique à la couleur du vêtement ou de l'armure de Dyâb.

[2] *A travers les Beni Snassen*, in *Bull. Soc. géogr. d'Oran*, t. IX, fasc. XL (1889), p. 9 et 10.

en se disposant à rentrer chez elles, elles lui demandent sa jument favorite.

« Le coup est habile ; s'il la donne, Dyâb est perdu ; s'il la refuse — à une femme surtout — le déshonneur viendra le flétrir, et il ne sera plus digne de commander à sa tribu.

« Mais il n'aurait pas été le digne chef des Hilaliens si Bou Mekaïber n'avait prévu la chose et n'y avait déjà remédié.

« La veille donc, il enfonçait dans le genou de son coursier une aiguille acérée et lui faisait avaler une drogue qui le mettait sur le flanc.

« Lorsqu'on la traîne devant ses hôtesses, la jument est dans un si piteux état que, malgré ses instances, celles-ci refusent de l'accepter. N'est-elle pas hors de service et à l'agonie? Non, elles accepteront la noire, celle qui vient après l'autre, mais qui prendra le premier rang à la mort imminente de celle-ci. »

C'était plus que de l'affection, c'était un véritable culte que Dyâb professait pour ses cavales, et la légende non moins curieuse que la précédente et que l'on trouve à la page ١٠٩ du livre XII[e] de l'édition de Beyrouth (1896) suffit pour nous édifier à ce sujet : « Dyâb vient de perdre, ainsi qu'il a été dit plus haut, dans un combat contre Ez-Zenâti, la plus chère de ses juments, El-Khodhra. Aussitôt le combat terminé, il ordonne de laver (selon le rituel musulman) le cadavre de la jument, de l'envelopper dans un linceul de soie et de l'enterrer

avec de grands honneurs. Il fait ensuite bâtir sur son tombeau une magnifique « qoubba » et lui offre enfin en sacrifice 1,000 chamelles dont la viande est distribuée aux pauvres. »

La cavale de Dyâb était si célèbre qu'un poète, pour vanter sa belle, se plaît à la comparer à la la compagne de ce héros hilalien[1].

Dyâb, déjà vieux, ne recule jamais devant l'ennemi et malgré ses 95 ans il est encore la terreur de ses adversaires[2]. Les enfants d'Abou Zeïd et de Ḥasan n'osent attaquer Dyâb. La Djâzya est obligée de leur donner l'exemple du courage et, sous un déguisement masculin, elle s'élance dans l'arène contre Dyâb qui la tue[3]. Les princes hilaliens décident enfin d'attaquer Dyâb tous ensemble et trois d'entre eux se précipitent contre le héros des batailles qui, pour les combattre, ne prend que son épée et son bouclier. Dyâb, percé au flanc d'un coup de lance, s'affaisse pour ne plus se relever[4].

Le portrait que l'on peut faire de la Djâzya, d'après les légendes hilaliennes, n'est pas moins intéressant. Cette sœur du roi Ḥasan, quittant son mari pour suivre ses contribules vers l'Occident, les aider

[1] « Amis, consolez-moi de sa perte! c'était la cavale de Dyâb : elle n'avait jamais obéi à un autre cavalier qu'à moi. » Cf. SONNECK *Six chansons arabes en dialecte magrébin* (extr. du *Journal asiatique*, 1899, tir. à part, p. 50, 51, et texte arabe, p. 39).

[2] Cf. (الكتاب الثالث) قصة اليتامي, éd. de Beyrouth, 1898, p. ٨.

[3] Cf. *Ibid.*, p. ٩.

[4] Cf. (الكتاب الثالث) قصة اليتامي, Beyrouth, 1898, p. ١٣ et suiv.

de ses conseils dans les circonstances difficiles et qui finit, elle aussi, d'une façon tragique autant que chevaleresque, était un modèle de beauté[1]. « Djâzya l'Hilalienne était une femme d'une extrême beauté[2] ». Elle est représentée comme n'ayant jamais eu beaucoup de sympathie pour Dyâb, son contribule, mais surtout après le meurtre d'Abou Zeïd, à la suite duquel elle éprouva une douleur extrême[3]. C'est elle qui réunit les partisans du sultan Ḥasan et d'Abou Zeïd, quelques guerriers des B. Doreïd et des B. Zaḥlân et s'enfuit préparer au loin la vengeance qu'elle compte tirer de Dyâb[4]. Ce départ est pour la Djâzya le commencement d'un nouveau roman.

Djâzya vient, avec ses compagnes, les fils du sultan Ḥ'asan et de l'émir Abou Zeïd ainsi que

[1] Elle est citée comme telle dans une chanson recueillie par M. Stumme, *Tripolitanisch. tunisich.Beduinenlieder*, Lepzig, 1894, p. 107 et note *d*. Une autre princesse, berbère celle-là, était aussi d'une beauté légendaire, si l'on en croit la chanson publiée par M. Sonneck (in *Journ. asiat.*, 1899, tir. à part, p. 23).

[2] Cf. *Kitab el-ʿAdouani*, tr. Féraud, p. 77 in fine. On lit aussi (*ibid.* p. 79) : « Il s'approcha de l'arbre et ne tarda pas à voir arriver Djâzya, vêtue avec luxe et répandant autour d'elle un parfum plus suave et plus pénétrant que le musc. Sa figure était aussi resplendissante que la lune dans son plein. »

[3] Cf. éd. de Beyrouth, 1898 (*loc. cit.*, p. ١٢ et ١٣).

[4] Quand elle dissuade le roi juif, chez lequel elle s'est réfugiée, d'attaquer Dyâb, elle appelle encore la mort sur le héros hilalien : « Ce n'est pas encore le moment, lui dit-elle, Dyâb est redoutable... mais il est vieux et sa mort ne saurait tarder; il n'a qu'un seul enfant encore à la mamelle... nous pourrons bientôt prendre notre vengeance. » (Éd. de Beyrouth, 1898 (الكتاب الثالث) قصة اليتامي, p. ٢٤.)

30,000 soldats, demander l'hospitalité au roi juif du pays de Koûʿ. Il la leur donne bien volontiers, car Dyâb était son ennemi.

Dyâb apprenant la retraite de la Djâzya écrit au roi juif de la lui livrer. Mais le ministre qui aime Djâzya sait que s'il communique la lettre du terrible Hilalien à son maître, celui-ci ne manquera pas, pour se sauver, de livrer Djâzya et les jeunes princes qu'elle a amenés avec elle. Or, le roi juif est aussi amoureux de Djâzya, et le ministre invente une ruse habile : On proposera au roi Chmʿaoun (c'est le nom du roi juif) la main de Djâzya et le soir même du mariage, le roi sera assassiné; dès lors Djâzya, redevenue libre, épousera le ministre et l'un des jeunes princes hilaliens qui ont suivi Djâzya dans sa fuite deviendra roi à la place du Juif. Poussée par l'idée de la vengeance, Djâzya accepta ce plan qui réussit pleinement.

Dyâb est amené à combattre d'abord un autre prince arabe, l'émir Mâdjid ben Ḥaddâd, qui ne veut pas lui donnerla main de sa fille parce qu'elle est déjà promise à l'émir Barîqaʿ, neveu de Dyâb et fils de Ḥasan. Mâdjid s'enfuit dans le pays de Kouʿ et rencontre la troupe des Hilaliens, conduite par Djâzya, en route contre Dyâb. On décide de s'unir contre l'ennemi commun[1].

Le livre intitulé (الكتاب الثالث) اخر قصة من بنى هلال contient le récit de la rencontre entre l'armée de

[1] Cf. (الكتاب الثاني) قصة اليتامي, éd. de Beyrouth, 1898, p. ٢-٣٩.

Dyâb et celle de Djâzya. Cette héroïne s'avance à cheval pour lutter en combat singulier contre le premier cavalier ennemi qui se présente ; elle lui abat la tête, puis elle en tue un second et Dyâb s'avance enfin contre ce redoutable cavalier hilalien, cette femme plus vaillante que les autres guerriers. Après les invectives d'usage, Dyâb s'adressant à Djâzya, lui parle en ces termes : « O Djâzya, cesse de radoter, rentre dans le rang, et envoie pour me combattre les enfants des princes (Ḥasan et Abou Zeïd) que je les expédie rejoindre leurs pères. » — « Qu'est-ce que ce langage? Descends donc dans l'arène que je te fasse boire à la coupe du trépas, tu n'es qu'un homme vil, un voleur et la seule manière de récompenser un voleur est de lui trancher la tête. » Dyâb s'élança contre cette terrible femme et l'étendit raide morte.

Les lignes qui précèdent nous montrent bien que ce n'est pas seulement dans le roman que Djâzya nous est représentée comme une femme indomptable dans son amour et dans sa haine, mais encore dans les légendes que nous connaissons. La chanson que j'ai recueillie chez les Beni Chougrân va nous en offrir un nouvel exemple.

(*La suite au prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 14 MARS 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Présents :

MM. Chavannes, *secrétaire;* Bouvat, Ferrand, Huart, Schwab, Mayer-Lambert, Fossey, V. Henry, J. Halévy, Thureau-Dangin, Specht, R. Duval, Gaudefroy-Demombynes, Dussaud, Basmadjian, Cabaton, Vissière, Carra de Vaux, l'abbé Bourdais, Grimault, Vinson, de Charencey, Meillet, Farjenel, S. Lévi, l'abbé J.-B. Chabot, *membres;* Drouin *secrétaire adjoint.*

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance du 14 février dernier, la rédaction en est adoptée.

M. le Président annonce en ces termes le décès de M. Léon Feer, membre du Conseil de la Société :

Messieurs,

Depuis notre dernière réunion un nouveau vide s'est produit dans nos rangs. La mort vient de nous enlever un de nos confrères les plus anciens, un de nos collaborateurs les plus zélés. M. Léon Feer a succombé, il y a quatre jours, aux suites d'une maladie douloureuse qu'il supportait depuis longtemps avec une stoïque résignation et sans que son activité scientifique en fût ralentie.

M. Feer appartenait à la Société asiatique depuis 1856 et il avait été nommé membre du Conseil en 1869. Jusqu'à son dernier jour il nous est resté fidèle et nos séances n'ont pas eu d'auditeur plus assidu. Si peu d'entre nous l'ont connu

personnellement, le *Journal asiatique*, qui a publié ses travaux les plus importants, assure à son nom une honorable notoriété.

Un de nos plus savants confrères retracera bientôt, je l'espère, dans notre recueil, avec une compétence qui me manque, les services rendus aux études orientales par ce regretté collaborateur. Quant à moi, je ne puis que rappeler en quelques mots les services dont nos études lui sont particulièrement redevables.

Léon Feer ne fit qu'une courte apparition dans la carrière de l'enseignement. De 1869 à 1872, il fut chargé, à l'École des langues orientales, d'un cours de tibétain qui fut fortuitement entravé par les événements politiques, puis il se consacra entièrement à ses travaux de prédilection dont il avait donné la primeur au *Journal asiatique*. Attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, où il occupait en dernier lieu le poste de conservateur adjoint, il poursuivit paisiblement, dans ce milieu si favorable à l'étude, ses persévérantes investigations sur les légendes du bouddhisme et leurs transformations dans la littérature sacrée du Tibet. Un de ses meilleurs titres est d'avoir un des premiers signalé la haute valeur de la littérature du Nord, méconnue, ou à dessein amoindrie par l'école du pâli, celle du bouddhisme méridional. Pendant près d'un demi-siècle, M. Feer a soutenu cette cause et sa connaissance approfondie du tibétain lui a permis de remonter aux sources du bouddhisme dans le Népal et le Tibet.

Depuis son premier mémoire sur l'introduction de la doctrine du Bouddha dans le Kachmir, qu'il donna au *Journal asiatique* en 1866, il marcha d'un pas ferme dans cette voie. Son mémoire sur les plus anciens sutras, sur la légende d'Açoka, sa consciencieuse compilation des Jatakas, c'est-à-dire des existences antérieures du Bouddha révélées par le Bouddha lui-même, jusqu'au *Karma-Çataku*, les cent légendes conservées seulement dans une version tibétaine qu'il inséra l'année dernière dans le *Journal*, toutes ces longues et méri-

toires publications sont autant de témoignages du sérieux, de l'unité de cette vie laborieuse, entièrement consacrée à la poursuite de la vérité parmi les trésors de la littérature religieuse de l'Inde et de la Haute Asie. Ni l'âge, ni l'affaiblissement graduel d'une santé minée par de cruelles atteintes ne refroidirent sa vaillance, et il y a huit jours à peine il corrigeait les épreuves d'un de ces comptes rendus qu'il se plaisait à nous donner et qui paraîtra dans le numéro sous presse.

Modeste et ami de la retraite, ne sortant de sa paisible solitude d'Auteuil que pour vaquer aux devoirs professionnels qui l'appelaient à la Bibliothèque nationale, Léon Feer aimait le travail pour les satisfactions qu'il procure, sans rechercher les éloges ni les distinctions honorifiques. Son abord était réservé et un peu froid, mais dès qu'il s'agissait de rendre service à quelque confrère il mettait avec empressement à sa disposition son érudition paléographique et les ressources de la riche collection dont la surveillance lui était confiée. Jusqu'à sa dernière heure il est resté attaché à la Société qui avait favorisé ses débuts, il lui a donné en retour la meilleure part de sa vie scientifique, et c'est au nom de cette Société, où sa mémoire restera honorée, que je lui adresse un dernier hommage de pieuse et sympathique confraternité.

M. le Président rappelle ensuite que le treizième Congrès international des orientalistes doit se réunir à Hambourg en vertu de la décision prise lors du dernier Congrès tenu à Rome en 1899. Une récente circulaire, émanant du Comité d'organisation, annonce l'ouverture de ce treizième Congrès pour le 4 septembre 1902, à Hambourg, sous le patronage du Sénat et des autorités municipales de cette ville.

Le Congrès sera divisé en sections dont voici la liste : Linguistique générale. — Inde et Iran. — Extrême-Orient et Océanie. — Asie centrale et orientale. — Langues sémitiques. — Islamisme. — Égypte ancienne et langues africaines. — Rapports entre l'Orient et l'Occident dans l'anti-

quité et au moyen âge (études byzantines). — Questions coloniales.

Le prix de souscription est de 20 mark et le trésorier du Congrès est M. A. OSWALD, 22, Gross Bleichen, Hambourg.

M. LE PRÉSIDENT engage les membres de la Société à souscrire au futur Congrès et exprime le vœu que l'orientalisme français y soit suffisamment représenté.

Sont offerts à la Société :

Par M. LE PRÉSIDENT, au nom de l'éditeur Ahmed DJEVDET, *Qâmous-i-turki*, grand dictionnaire de la langue turque osmanli, par SAMI BEY, fascicules I et II (de la lettre *élif* à la lettre *chîn* inclusivement). Cet ouvrage, établi sur les bases du *Lehdjè-i-osmanyeh* d'Ahmed Vefyk, mais plus complet et plus riche en exemples, locutions proverbiales, idiotismes, etc., sera d'un grand secours pour l'étude à la fois de la langue littéraire et du style administratif.

Par M. VISSIÈRE, une *Méthode de transcription française des noms chinois* dont il est l'auteur, et qui a été adoptée par le Ministère des affaires étrangères.

Par M. BASMADJIAN, une brochure sur le *Droit arménien* depuis l'origine jusqu'à nos jours.

M. DE CHARENCEY lit une courte notice sur *Une formation numérique en tibétain.*

M. BOUVAT donne lecture d'une étude sur l'ouvrage en turc djagataï de MIR ALI CHIR NEVAÏ, intitulé *Mohakemet ul-loughetein* « le Débat des deux langues », turc oriental et persan. (Voir ci-après, p. 367.)

M. FERRAND fait une communication sur l'étymologie des deux mots malgaches *Rominia* et *Onjatsy*. Le premier est un nom de femme dont le sens reste incertain, et le second le nom d'une tribu qui signifierait les « descendants de la vague (*onja*) ».

M. Dussaud lit une notice sur le mot grec BAΛANION qui se trouve dans la *Chronique Paschale* et dont le sens est resté obscur. (Voir ci-après, p. 372.)

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 14 mars 1902.)

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica*, new series, n[os] 999, 1001-1804. Calcutta, 1901-1902; in-8°.
— *Indian Antiquary*, December 1901. Bombay; in-4°.

Par la Société : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LVI, 1. Leipzig, 1902; in-8°.
— *The american Journal of Philology*. Baltimore, July-September 1901; in-8°.
— *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, première année, octobre. Hanoï, 1901; in-8°.
— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. December 1901. Yokohama; in-8°.
— *Atti della Accademia R. dei Lincei*, novembre 1901. Roma; in-4°.
— *Bulletin de la Société de géographie*, février 1901. Paris; in-8°.
— *Mémoires de la Société finno ougrienne*, XVII. G. J. Ramstedt, *Bergtscheremissische Sprachstudien*. Helsingfors, 1902: in-8°.
— *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1901. London; in-8°.
— *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 137[e] fasc., 1[re] partie. Paris, 1901; in-8°.
— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février 1902. Paris; in-8°.
— *Journal des savants*, février 1902. Paris; in-4°.

Par les éditeurs : *Sphinx*, vol. V, fasc. 2. Upsala; in-8°.

Par les éditeurs : *The Geographical Journal*, March 1902. London; in-8°.

— *Revue archéologique*, janvier-février 1902, Paris; in-8°.

— *The Light of Truth or Siddhanta Deepika*, Nov.-Dec. 1901. Madras; gr. in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, tome Ier, 1er fasc. Le Caire, 1901; in-4°.

Par les auteurs : J. Barth, *Dîwân des Ibn Schujeim Al-Quṭâmî*. Leide, 1902; in-4°.

— K.-J. Basmadjian, *Banasêr*, Revue archéologique, linguistique et critique, 3 nos (en arménien). Paris, 1901; in-8°.

— Th. Noeldeke, *Fünf Mo'allaqât übersetzt und erklärt*. III, *Die Moallaqa Zuhaïrs*. Wien, 1901; in-8°.

— H. Hübschmann, *Altarmenische Grammatik*, *I* und II Theil. Leipzig, 1895; in-8°.

— N. N. Pantousoff, *Matériaux pour la connaissance du dialecte Kara-Kirgiz* (en russe). Kasan, 1901; in-8°.

— Le même, *Matériaux pour la connaissance du dialecte Tarantchi* (en russe). Kasan, 1901; in-8°.

— Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, tome IV, 24-26e livraison, 1901. Paris; in-8°.

— Israël Lévi, *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus fils de Sira*, texte original hébreu, édité, traduit et commenté. Paris, 1901; in-8°.

— J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, tome II, fasc. 1. Paris, 1901; in-4°.

— J. Sarkar, *The India of Aurangzib*. Calcutta, 1901; in-8°.

— Fr. Delitzsch, *Babel und Bebel*, Ein Vortrag. 1902. Leipzig; in-8°.

— K.-J. Basmadjian, *Le droit arménien depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Extrait). Mâcon, 1901; in-8°.

SÉANCE DU 11 AVRIL 1902.

En l'absence de M. BARBIER DE MEYNARD, empêché, la séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. RUBENS DUVAL.

Étaient présents :

MM. Basmadjian, Bouvat, l'abbé Bourdais, Cabaton, l'abbé J.-B. Chabot, de Charencey, Farjenel, Ferrand, Fossey, Foucher, J. Halévy, Cl. Huart, de Lavallée-Poussin, Sylvain Lévi, Mayer-Lambert, Mondon-Vidailhet, Oppert, Schwab, Vinson, Vissière; Chavannes, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 14 mars dernier est lu; la rédaction en est adoptée.

M. RUBENS DUVAL avise la Société de la réception d'une lettre par laquelle le Ministre de l'Instruction publique prescrit l'ordonnance d'une somme de 500 francs à titre de subvention pour le second trimestre 1902.

M. SCHWAB fait une communication sur le folklore des Juifs orientaux.

Sous le titre *La métaphysique chinoise,* M. FARJENEL traite des idées cosmogoniques du philosophe Tchou Hi († 1200 ap. J.-C.).

M. RUBENS DUVAL présente quelques observations de sémantique à propos de diverses étymologies sémitiques.

La séance est levée à 5 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 11 avril 1902.)

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie,* mars 1902. Paris; in-4°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei,* seria quinta, fasc. 11-12. Indice. Roma, 1901 ; in-8°.

Par la Société : Académie des inscriptions et belles-lettres, *Comptes rendus*, nov.-déc. 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, mars 1902. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *Méthode de transcription française des sons chinois adoptée par le Ministère des Affaires étrangères.* (Extrait.) Paris, 1902; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mars 1902. Paris; in-8°.

Par les auteurs : Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, janvier 1902. Paris; in-8°.

— Dr S. Lefmann, *Lalita Vistara, Leben und Lehre des Çâkya Buddha.* Erster Theil Text. Halle, 1902; in-8°.

— Ch. Sâmî, *Qâmousi-turki, Dictionnaire turc.* Fascicules 1 et 2. Constantinople, 1901; in-8°. Édité par Ahmad Djerdet (voir plus haut, p. 352).

— J. Halévy, *Revue sémitique*, avril 1902. Paris; in-8°.

— M. Schwab, *Maqré Dardeqé*, dictionnaire hébreu-italien. Paris, 1889; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 10 janvier 1902.)

[*Suite*[1].]

IV

'AFFÂN, KHILLÎT ET MILLÎT.

Ces trois noms figurent dans un conte des Mille et une nuits relatif aux voyages de Bouloûqiya, emboîté dans celui des aventures de Hasib Kerîm-ad-Dîn. M. Horovitz a étudié[2]

[1] Voir le numéro de janvier-février 1902, p. 140-150.

[2] *Z. D. M. G.* 1901, p. 523 et suiv.

longuement ce conte, dont il a parfaitement démontré la provenance juive. En voici un résumé suffisant pour l'objet de nos présentes remarques. Bouloûqiya, ancien roi des Banou-Israël en Égypte (!), désireux de découvrir le livre où la venue de Mahomet est prédite, va à Jérusalem et s'entend avec un scribe habile nommé 'Affân pour voyager avec lui jusqu'au lieu où se trouve le caveau sépulcral de Salomon, dont le corps avait été transporté à travers sept mers. Le voyage avait pour but d'entrer en possession de l'anneau de ce roi, qui a une vertu magique à laquelle rien n'est impossible. Après un voyage plein d'aventures, les deux compagnons arrivent dans l'île lointaine et trouvent le corps de Salomon assis sur son trône. 'Affân veut retirer l'anneau du doigt de Salomon, mais il est mordu par une vipère et tombe mort. Bouloûqiya, sauvé du même sort par l'ange Gabriel, fait seul son voyage de retour, voit toutes sortes de créatures merveilleuses, et reçoit l'hospitalité chez le roi des Djinns, de qui il obtient des renseignements sur Khillît et Millît, les premiers habitants du Gahannam (Enfer, Géhenne). Je passe toutes les autres aventures qui sont en dehors de notre sujet. M. Horovitz n'a pas eu de peine à reconnaître dans Bouloûqiya (بُلُوقِيَا) cherchant à retrouver un ancien livre et que la légende dit être le fils d'Oušiyâ (اوشيا), le prêtre Ḥilqiya (חִלְקִיָּה, Helcias), qui découvrit dans le temple un exemplaire de la loi, qu'il porta au roi Josias, en hébreu Yošiya (יאשיה, II Rois xxii). Mais les trois noms : *'Affân*, *Khillît* et *Millît* ont été laissés sans aucune explication. Dans le cahier suivant de la *Z. D. M. G.* (p. 692) parut une note de M. Eb. Nestle, rappelant l'identification faite par Lagarde de *Harout* et *Marout* avec *Haurvatat* et *Ameretat* (*Khordad* et *Mordad*) et considérant comme une chose bien entendue que *Khillît* et *Millît* sont de simples corruptions de *Harout* et *Marout*. L'impossibilité de la tentative de Lagarde ayant été établie dans le paragraphe précédent, l'hypothèse de M. Nestle perd tout fondement et la question reste ouverte. Une nouvelle hypothèse ne sera donc pas superflue.

La solution de l'énigme est facile au sujet de *'Affân* عفّان, qui n'est autre que le scribe *Šâfân* שָׁפָן, qui, d'après II Rois, xx, 10, apporta au roi le livre découvert par Helcias. Le ש se confond très facilement avec ע dans une écriture peu soignée. L'apparition de la vipère meurtrière a été probablement aussi inspirée par une réminiscence de la Genèse, III, 15, où la morsure du serpent est exprimée par שוּף, racine apparente de שָׁפָן, et peut-être aussi du mot assonnant שְׁפִיפוֹן « vipère qui attaque les voyageurs » (*Ibid.*, XLIX, 17). Cet incident atteste les connaissances bibliques du râwi judéo-musulman.

Relativement au couple *Ḥillît* et *Millît*, le problème est plus complexe et présente une difficulté préliminaire, qui arrête dès l'abord. On ne connaît pas la source où ils ont été puisés; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils ne viennent pas de la Bible. M. Horovitz reconnaît ne pas en avoir trouvé par ailleurs (*Z.D.M.G.*, LV, III, p. 523). M. E. Nestle tranche au contraire très lestement le nœud gordien en avançant que *Ḥillît* et *Millît* sont de simples variantes de *Harout* et *Marout*, lesquels sont, de leur côté, identiques avec *Khordad* et *Mordad*. On connaît déjà ce que je pense au sujet de cette dernière identification. La réalité de la variante supposée n'est pas plus vraisemblable : des noms propres mentionnés dans le Coran sont les moins aptes à se corrompre dans la bouche des Arabes; puis on ne voit guère comment les *r* des noms d'anges ont pu se changer en *l*, étant donné que, même sous la forme actuelle, les noms *Khillît* et *Millît* n'ont pas d'étymologie arabe. Mais ce qui étonne le plus, c'est que M. Nestle ne s'est même pas donné la peine de se reporter au passage avant d'émettre sa conjecture. A cause de son importance particulière, je transcrirai ici le passage entier, qui donne de curieux renseignements sur ces individus fabuleux[1].

[1] Le texte et la traduction qui suivent m'ont été obligeamment communiqués par M. Cl. Huart.

وأول ما خلق الله المخلوقات في جهنم خلق شخصين من جنوده احدهما
اسمه خليت والاخر اسمه مليت وجعل خليت على صورة أسد ومليت
على صورة ذئب وكان ذنب مليت على صورة الانثى ولونه ابلق وذنب
مليت في هيئة سلحفاة وطول ذنب خليت مسيرة عشرين سنة ثم امر
الله تعالى ذنبهما أن يجتمعا مع بعضهما ويتناكحا فتوالد منهما حيات
وعقارب ومسكنها في النار ليعذب الله بها من يدخلها ثم ان تلك
الحيات والعقارب تناسلوا [p. 434] وتكاثروا ثم بعد ذلك أمر الله تعالى
ذنب خليت ومليت أن يجتمعا ويتناكحا ثاني مرة فاجتمعا وتناكحا فحمل
ذنب مليت من ذنب خليت فلما وضعت ولدت سبعة ذكور وسبع اناث
فتربوا حتى كبروا فلما كبروا تزوج الاناث بالذكور واطاعوا والدهم الا
واحدًا منهم عصى والده فصار دودة وتلك الدودة هي ابليس لعنه الله
تعالى. . . . . . .

Les premières créatures que Dieu créa dans la Géhenne, ce furent deux individus de ses armées, dont l'un s'appelait Khillît et l'autre Millît. Il forma Khillît sous l'apparence d'un lion, et Millît sous celle d'un loup. La queue de Millît avait la forme d'une femelle dont la couleur était pie (blanc et noir); la queue de Millît avait la forme d'un mâle et la tournure d'un serpent, tandis que la queue de Millìt avait celle d'une tortue. La longueur de la queue de Khillìt était de la distance de vingt ans (de marche). Ensuite Dieu ordonna à leurs deux queues de se réunir l'une à l'autre et de cohabiter ensemble; et il en naquit des serpents et des scorpions qui habitent le feu (de l'enfer) et dont Dieu se sert pour châtier ceux qui y entrent. Ensuite ces serpents et ces scorpions eurent des petits et se multiplièrent. Plus tard Dieu ordonna aux deux queues de Khillît et de Millît de se réunir et de cohabiter une seconde fois : ce qui eut lieu. La queue de Millît conçut de la queue de Khillît; lorsqu'elle déposa (son fardeau), elle enfanta sept mâles et sept femelles, qui s'élevèrent et grandirent. Quand ils furent grands, les femelles se marièrent avec les mâles, et ils obéirent à leur père, à l'exception d'un d'entre eux, qui se révolta contre son père et devint un ver. Ce ver, c'est Iblîs (que Dieu le très Haut le maudisse!).....

Inutile d'ajouter un seul mot, l'hypothèse en question ne tient pas debout. Mais avant de chercher une autre explication des noms propres, il est indispensable d'éclaircir la véritable nature de la légende, ainsi que l'origine de ses éléments principaux. J'espère montrer qu'il n'y a au fond qu'une combinaison de légendes antérieures judéo-chrétiennes. Le conteur était même forcé de s'en tenir à un seul genre de rapiéçage, qui a imprimé à son récit une forme de banale rusticité assez déplaisante.

Un coup d'œil jeté sur ce récit montre indubitablement qu'il appartient à la série des traditions dites *qiṣaṣ al-anbiyâ* (قصص الانبيا) et dont le caractère est essentiellement édifiant et dogmatique. Dans l'Islâm l'idée de l'ingérence de Dieu dans les affaires du monde est plus rigoureusement enseignée que dans les autres religions d'origine juive. Le Talmud comme l'Évangile font agir les puissances malfaisantes avec une grande liberté, souvent même avec une licence qui a lieu d'étonner. Sur terre, Satan et ses sbires sont presque des maîtres absolus. Dans la Géhenne, les condamnés sont brûlés par des démons à figures de fauves et mordus par des serpents et des scorpions qui y habitent. D'où viennent ces démons et ces bêtes? Les anciens se contentaient de dire en bloc : les anges, les démons, le paradis et la géhenne ont été créés dans le second jour de la création. Plus tard, on arriva à faire une description plus détaillée de ces choses mystiques qui aboutit à l'*Enfer* de Dante, pour ne parler que de l'enfer seul, qui fait l'objet de notre investigation. Or, en ce qui concerne la nature des démons, le Talmud a totalement abandonné l'ancienne théorie qui en faisait des esprits immatériels, théorie à laquelle le christianisme n'a jamais pu renoncer par suite de son dogme de la rédemption. Pour les rabbins, les démons sont des êtres aériens, mais matériels, semblables à l'homme. Ils se propagent par cohabitation sexuelle, sont organisés en sociétés, ont un roi à leur tête, sont soumis aux accidents de la vie et meurent comme les hommes. En adoptant ces vues rabbiniques,

l'islamisme fut naturellement poussé à combler la grave lacune que le judaïsme avait laissée en ce qui concerne l'origine des démons et des bêtes de l'enfer. Notre légende accomplit cette tâche en se servant de métaphores anciennes qu'elle prend naïvement pour des réalités. Grâce à cette épaisse matérialisation, l'Islam échappe en même temps à la nécessité d'admettre la rébellion primitive de l'armée satanique contre Dieu et la domination absolue de Satan dans ce monde.

1. *Première question :* D'où viennent les anges de l'enfer, qui ressemblent tantôt à l'homme, tantôt aux fauves et aux reptiles ?

Réponse : En créant la Géhenne, Dieu créa un couple d'anges particuliers (من جنوده), Khillît et Millît, le mâle à tête de lion et à queue de serpent, la femelle à tête de loup et à queue de tortue. Par l'ordre de Dieu, le couple s'unit et engendra des serpents et des scorpions, destinés au châtiment des impies. Ces reptiles se multiplièrent ensuite par reproduction entre eux, de sorte que les démons tortionnaires peuvent disposer de plusieurs bêtes venimeuses pour chaque coupable.

2. *Seconde question :* Satan (Iblîs) est-il antérieur à ces anges infernaux et tout puissant par sa nature ?

Réponse : Une seconde union de Khillît et Millît eut lieu plus tard par l'ordre de Dieu. Il en naquit sept couples qui se multiplièrent dans la suite. Satan est un de leurs descendants. Ayant désobéi à ses parents, il fut changé en ver rongeur, ce qui ne l'empêche cependant pas de prendre la forme qu'il veut pour induire les hommes au péché.

Maintenant que nous connaissons le but doctrinal, remontons aux sources des formes assignées aux trois individus de la légende.

IMPRIMERIE NATIONALE.

a. Le couple d'anges-dragons placés dans l'enfer est emprunté à Isaïe, XXVII, 1, où sont mentionnés ensemble le dragon-serpent fuyant et le dragon-serpent tortueux (ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα (καὶ) ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν).

b. La longueur extraordinaire de la queue du dragon est tirée de l'Apocalypse, XII, 4 : «(Le dragon roux) entraînait avec sa queue la troisième partie des étoiles du ciel».

c. Les formes composées d'hommes, de bêtes fauves et de serpents-scorpions sont une libre imitation de l'Apocalypse, IX, 7, 8, 10 : «Or, ces sauterelles (qui sortirent de l'abîme) étaient semblables à des chevaux préparés pour le combat ... et leurs visages étaient comme des visages d'hommes. Elles avaient des cheveux semblables aux cheveux des femmes, et leurs dents étaient comme celles des lions... Leurs queues étaient semblables à celles des scorpions; elles y avaient des aiguillons.» (Καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ακρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον ...καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων. Καὶ εἶχον τριχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν... Καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις, καὶ κέντρα ἦν ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν.)

d. Enfin, l'existence du ver infernal est due au verset d'Isaïe, LXVI, 24 : «Les justes sortiront et verront les corps des hommes qui se sont révoltés contre moi, car leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas.» (Καὶ ἐξελεύσονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοὶ ὁ γαρ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται.)

On le voit, cette légende qui poursuit le but dogmatique de réduire la puissance satanique à un rôle très secondaire, a toutes ses racines dans le sol biblique et évangélique; il n'y a là aucun vestige d'une infiltration étrangère. Par son maintien strict en même temps de la démonologie nouvelle des rabbins, l'auteur se fait aisément reconnaître pour un juif helléniste converti d'abord au christianisme et ensuite à

l'islamisme, dont il devint un partisan convaincu. Un tel personnage était seul capable de formuler le conte si complexe qui paraît de prime abord des plus étranges.

Une énigme demeure encore insoluble avec les moyens de renseignements dont nous disposons actuellement; c'est la provenance des noms *Khillît* et *Millît*. Notons seulement que Tha'labi offre *Giblit* et *Timlit* (جبليت، تمليت), ce qui augmente l'obscurité. Cependant la première forme est certainement plus exacte. En partant de cette base, il me paraît intéressant de relever la frappante assonnance que *Khillit* et *Millit* portent aux noms légendaires talmudiques *Khillêq* et *Billêq* חלק ובלק (B. Sanhédrîn, p. 98 *b*). On y lit : « R. Giddêl dit au nom de Rab : Israël est destiné à jouir des années (du règne) du messie » (עתידין ישראל דאכלי שני משיח). R. Joseph demande : Cela va de soi, qui donc en jouirait si ce n'est pas lui ? Serait-ce par hasard *Khillêq* et *Billêq* qui en jouiraient ? (ר'י אמר פשיטא ואלא מאן אכלי להו וכי חלק ובלק אכלי להו). Raši rapporte trois explications courantes. Les uns regardent ces noms comme des allitérations tirées de בוקה ומבוקה ומבלקה (*Nahum.*, III, 11) et signifiant respectivement « division » et « destruction »; les autres les tiennent pour des mots factices et dénués de toute signification (אין לו משמעות); d'autres enfin disent que *Ḥillêq* et *Billêq* sont deux juges de Sodome qui portaient ces noms (שני דיני סדום שהיו שמותיהן כך). Les deux premières explications, qui procèdent d'un rationalisme réfléchi, perdent toute leur valeur devant la troisième, qui est l'écho d'une légende naïve que les contemporains de Raši n'ont certainement pas inventée; et en effet, cette légende est empruntée aux Consultations de Rab Hay, Gaon de Poumbadita en Babylonie, et successeur titré des Docteurs du Talmud. Les Agadoth racontent des juges de Sodome des traits de prévarication et d'iniquité inouis, entre autres celui de coucher l'hôte sur un lit de Procuste et de lui couper les jambes s'il était de grande taille, ou de les tirer avec des tenailles de fer s'il était de courte taille. A ces actes, les noms חלק « di-

«sion, séparation» et בלק «tortion, torture», s'adaptent assez convenablement. Il ne serait pas étonnant que le Râwi judéo-musulman eût appliqué les noms des inquisiteurs sodomites au couple d'anges tortionneurs de la Géhenne. Dans ce cas, la forme arabe *Khillît* et *Millît*, خليت ومليت, serait le résultat d'une faute graphique pour *Khillîq* et *Billîq*, خليق وبليق. Mais ce n'est qu'une conjecture que je présente sous toutes réserves. J. Halévy.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 14 février 1902.)

Le texte magique K 6172.

Ce texte, publié par Craig[1], a été traduit par M. Martin[2], qui a cru y voir des prescriptions relatives au sacrifice du porc à Šamaš. Selon moi, il est question de tout autre chose.

Voici d'ailleurs, pour plus de précision, une transcription et une traduction nouvelles de ce morceau, appuyées de quelques remarques.

1 — *Zikaru* ZI. TAR. RU. DA. *e-pu-u[s-su]*
2 *tanattal u-pi-ši šu-nu-ti ša in-nam-ru-šu šamê u irṣiti pan* *ilu* *Šamaš*..
3 *mu-ru-uṣ libbi-ka ana* *ilu* *Šamaš taḳabbi*
4 *pan* *ilu* *Šamaš ana eli u-pi-ši šu-nu-ti šaḫâ ta-na-ki*
5 *u-pi-ši šu-nu-ti ana libbi zumri šaḫî ta-kam-me*
6 *pan* *ilu* *Šamaš amêlu ša* ZI. TAR. RU. DA. *ip-šu-šu kima uṣurtu tu-kin-nu*
7 *ilu* *Šamaš ša* ZI. TAR. RU. DA. *epu-šu šu-u ai i-mu-rana-ku lu-mu-ra*
6 *sibitti šânitu ana pan* *ilu* *Šamši tu-šaḳ-ba-šu u-me-šam mu-ru-uṣ libbi-šu ana šamê*.....
9 *u-pi-ši šu-nu-ti ša libbi zumri šaḫi*.....
10 ZI. TAR. RU. DA. *šu-u ana na bi*.....
11 ....ZI. TAR. RU. DA.........

[1] *Assyrian and babylonian religious texts*, vol. II, 1897, pl. V.

[2] *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 28-30. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 130, Paris 1900.

1 Des maléfices ont-ils été faits contre un homme,
2 tu examineras ces maléfices qui apparaissent en lui; les cieux et la terre, face au soleil, [tu les invoqueras].
3 La maladie de ton cœur à Šamaš tu la diras.
4 Face au soleil, contre ces charmes tu immoleras un cochon.
5 Ces charmes, dans le corps du cochon tu les enfermeras.
6 Face au soleil, l'homme contre qui on a fait des maléfices, conformément au rituel, tu le placeras.
7 « Šamaš, celui qui a fait des maléfices, celui-là qu'il ne voie pas, et que moi je voie! »
8 Sept fois, face au soleil, tu lui feras dire (ces paroles). Chaque jour, la maladie de son cœur, vers les cieux.....
9 Ces charmes qui, dans le corps du cochon.......
10 Ce maléfice..............................
11 ....maléfice.................

Ligne 1. Le 𒁹 par lequel commence ce morceau n'a point la valeur *enuma* : il marque simplement le commencement d'un article ou d'un paragraphe, comme notre —. *Enuma* ne conviendrait pas ici, il signifie « au temps où », comme dans le premier vers du Poème de la création : *enuma eliš la nabû šamâmu* : « au temps où, en haut, les cieux n'étaient pas nommés ». Enfin l'assyrien n'a besoin d'aucune conjonction pour construire une phrase hypothétique. Pour marquer la dépendance entre les deux propositions, il emploie simplement le permansif ou le prétérit dans la protase et le prétérit dans l'apodose : *Sin agû apir šarru ašaridutam illak*[2]: « La lune coiffe-t-elle sa tiare, le roi parviendra à l'hégémonie. » — *Sin ûmu I innamir... lib mâti itâb* : « Si la lune paraît le premier jour... le cœur du pays sera joyeux[3]. »

ZI. TAR. RU. DA. ne signifie pas « trancher la vie ». Dans tout ce morceau, et notamment dans la première ligne, cet idéogramme est évidemment un synonyme de *upišu*, charme, *fattura*. Il en est de même dans les passages suivants : *Kišpu*

[1] *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 28-30. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 130, préface, p. XI.
[2] III, R 51, *d* 18-19.
[3] III, R 51, *d* 16-17.

u ZI. TAR. RU. *paššuru upišu u* ZI. TAR. RU. DA. *ittika ibašši* (IVR 59 *a* 3): « Dissoudre les ensorcellements et les ZI. TAR. RU., les charmes et les ZI. TAR. RU. DA., t'appartient. » — *Usapak kišpiki ša takkimi mûša u urra u našparat* ZI. TAR. RU. DA-*a ša taltappari iaši* (*Maklû*, VII. 7-8): « Je détruirai tes ensorcellements que tu amoncelles nuit et jour et l'œuvre des ZI. TAR. RU. DA. que tu ouvres contre moi. » — Quelle était l'espèce de sortilège désignée par le mot *ZI. TAR. RU. DA.* Je croirais volontiers que c'est un maléfice par paroles, quelque chose comme l'imprécation ou la malédiction. *ZI* signifie le nom, *TAR. arâru*, maudire, *tamû*, jurer, conjurer. Des énumérations comme celles-ci: *ipšu bartu amat limutti râma zâru* DI. BALA- *a* ZI. TAR. RU. DA- *a* (*Maklû*, I, 90; cf. IV, 14; V, 62; VI, 75) : « Les maléfices, les sortilèges, les paroles mauvaises, l'amour, la haine, les paroles ennemies, les ZI. TAR. RU. DA », semblent confirmer cette interprétation.

epu[ssu. Le texte porte [cunéiforme] .... que M. Martin transcrit *me tasalaḫ*. Mais [cunéiforme] ne signifie jamais *salâḫu*. Le second [cunéiforme] est simplement la première partie du signe [cunéiforme]; il faut donc restituer [cunéiforme], *e-pu-us-su*, ce qui nous donne le permansif dont nous avons besoin dans la protase.

Ligne 4. *upiši* ne signifie pas incantation, mais désigne exclusivement les rites manuels et le plus souvent ceux de la sorcellerie.

Ligne 8. M. Martin n'a pas compris la relation étroite des lignes 7 et 8. Il transcrit : *Sibi ŠU ana pan ereb* ilu *Šamši mamit šutme u maruṣ libbišu ana šami [iturru]*, ce qui le conduit à des difficultés insurmontables. Le signe [cunéiforme] peut signifier *erêbu*, et [cunéiforme] *mamit*, mais il est matériellement impossible de relier [cunéiforme] à [cunéiforme] qui en est séparé sur l'original par un blanc, preuve que les deux signes appartiennent à des mots différents. En ouure *šutme* est sans doute une forme correctement dérivée de *tamû*, mais il n'est nullement prouvé que le verbe *tamû* ait été employé à la forme

ušakšad. Enfin le signe 𒅇, *u*, est rarement employé comme copule, surtout entre deux propositions, où l'on attend plutôt *ma*. La grammaire, aussi bien que le sens général du morceau, confirme donc notre interprétation de cette ligne.

Comme on a pu le voir, le texte ne parle pas d'un sacrifice, mais simplement d'une immolation. Le soleil (Šamaš) ne reçoit aucune offrande, mais c'est vers lui que la cérémonie doit être orientée, et c'est à lui qu'est adressée la courte invocation que le malade doit répéter sept fois. Le cochon n'est point une victime expiatoire, mais simplement un substitut, auquel le rite a pour but de transmettre les maléfices, afin d'en débarrasser plus sûrement le malade. L'exorcisme simple est souvent complété ainsi par une cérémonie destinée à envoyer dans un nouvel objet le charme ou le démon exorcisé, qui, s'ils n'étaient pas en quelque sorte fixés ailleurs, pourraient tourmenter à nouveau le patient. Enfin pour le choix du substitut, on pourrait peut-être comparer ce passage de Marc (v, 11-13) où il est dit comment Jésus délivra un possédé, dans la contrée de Gadara : « Or il y avait là, vers les montagnes, un grand troupeau de pourceaux qui paissaient. Et tous ces démons le priaient, en disant : « Envoie-nous dans ces pourceaux, afin que nous y entrions », et aussitôt Jésus le leur permit. Alors ces esprits immondes étant sortis entrèrent dans les pourceaux; et le troupeau se précipita avec impétuosité dans la mer, et ils se noyèrent dans la mer; or il y en avait deux mille. »

C. Fossey.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 14 mars 1902.)

LE « DÉBAT DES DEUX LANGUES » *MOHÂKEMET UL-LOUGHATEÏN* DE MÎR ʿALÎ CHÎR NEVÂÏ.

« Fier de son origine et de sa race, dit M. Belin, il (ʿAlî Chîr) pousse le patriotisme, bien qu'il ait su écrire également

avec un certain talent en persan, jusqu'à considérer la langue *fârsy* comme bien inférieure, tant en prose qu'en vers, à sa langue nationale, le *turkî*, à laquelle il donna une prééminence à ses yeux incontestée et incontestable.....[1].» C'est pour démontrer cette supériorité du *turkî* sur le persan que 'Alî Chîr écrivit son *Débat des deux langues*.

Après l'éloge obligé d'Allâh et de son prophète, suivi d'un long préambule sur l'importance et la noblesse du langage, l'origine et la diversité des langues, la beauté de l'arabe, 'Alî Chîr, entrant en matière, formule les axiomes suivants :

Le *turkî* est plus facile à comprendre que le *sarte* (c'est ainsi qu'il appelle la langue des Persans[2]), plus clair, plus précis.

Le *sarte* est plus délicat, plus subtil, plus profond que le *turkî*, mais bien moins clair.

Le *turkî*, ajoute 'Alî Chîr, est la langue de l'amitié et de la sincérité; le *sarte*, la langue des savants et des philosophes. Le *turkî* est plus riche et plus doux; mais malheureusement la grande majorité des Turcs est dépourvue de culture; les savants et les lettrés sont généralement des Sartes. Chez les Turcs, tous, grands et petits, maîtres et serviteurs, ont quelque notion de la langue sarte et peuvent la parler; les Sartes, eux, malgré leurs rapports journaliers avec les Turcs, dédaignent d'apprendre une langue qu'ils considèrent comme barbare. A peine trouvera-t-on un Sarte sur cent ou même sur mille sachant le *turkî*. Les Turcs eux-mêmes semblent convaincus de l'infériorité de leur langue. Si l'un d'eux, s'adressant à un Sarte parlant le *turkî*, reconnaît la nationalité de son interlocuteur, il abandonne aussitôt le *turkî*, bien que celui-ci le comprenne, pour s'exprimer en *sarte*[3].

Le *turkî*, cependant, est bien supérieur au *sarte*, et offre

[1] *Notice sur Mir Ali Schir Nevaï*, extrait n° 1 du *Journal asiatique* de 1861, p. 48.

[2] سارت signifie proprement «citadin persan qui n'entend pas la langue turke». PAVET DE COURTEILLE, *Dict.*, p. 334.

[3] *Mohâkemet ul-loughateïn* dans QUATREMÈRE, *Chrestomathie en turk oriental*, p. v.

des ressources bien plus grandes à la poésie grâce à l'immense richesse de son vocabulaire, à la douceur de sa prononciation, à la variété des sens que peut recevoir un même mot et à la grande variété de ses formations verbales et nominales. ʿAlî Chîr donne à l'appui de cette assertion une liste de cent[1] verbes turcs n'ayant pas d'équivalent direct dans la langue sarte, qui ne peut les rendre qu'au moyen de composés. Le *turkî* a, pour exprimer toutes les variétés d'une action, des termes que le *sarte* aura bien de la peine à rendre. C'est ainsi que cette dernière langue n'a pas de terme spécial pour « boire »; elle se sert, pour exprimer cette action, du verbe خوردن « manger ». Or le *turkî* a ایچماك « boire », dans le sens général; سیپقارماق « boire en aspirant »; تامشیماق « boire goutte à goutte ». — « Pleurer » se dit en *turkî* بیغلاماق; on trouvera encore اینکرماك « pleurer à la dérobée »; سینکراماك « pleurer silencieusement »; سیقتارماق « pleurer en se lamentant »; اوکورماك « pleurer en criant ». Rien de pareil dans la langue sarte, qui, pour « éclair » et « foudre », est obligée de se servir d'emprunts arabes. Le persan برادر « frère » se dit de l'aîné et du cadet; le *turkî* a deux termes différents pour les désigner. Il en est de même pour خواهر « sœur ». Les noms des parties du corps, des vêtements, des aliments, les expressions techniques pour désigner les différentes parties de la tente et tout ce qui concerne la chasse, sont extrêmement nombreux en *turkî*. Mais c'est surtout dans les noms d'animaux que l'on reconnaît la richesse de cette langue. Elle a des termes spéciaux pour désigner les moindres variétés d'un même genre, si nombreuses soient-elles, le mâle, la femelle, le petit. Prenons, par exemple, les noms du cheval: آت se dit de l'espèce en général; توبوجاق, d'un cheval bigarré; ارغوماق, d'un cheval rapide; تاتو, d'un cheval de trait; یکه et یابو, d'un mauvais cheval. Le poulain se dit قولون; le cheval d'un an, تای; celui de trois, غونان; de quatre, دونان; de cinq, تولان. Passé cinq ans, le cheval est dit چیرغا et لاذغه[2].

[1] *Mohâkemet*, p. ٧-٨. — [2] *Mohâkemet*, p. ١٢.

Le *turkî* se prête mieux que le persan à l'allitération et aux jeux de mots (*tedjnîs*) grâce à la variété de sens que peut présenter un même terme. C'est ainsi que آت, توش, ساغين, يان et ياق ont chacun trois sens; يار en a quatre; توز et كوك en ont encore davantage. Citant un quatrain du mètre *touyouk*[1], dont les hémistiches riment avec le mot ايت pris dans trois acceptions différentes, 'Alî Chîr assure qu'il serait difficile de faire pareille chose en persan.

Le persan est loin d'avoir la concision du turc, concision comparable à celle de l'arabe. Il n'a pas le verbe réciproque formé par l'adjonction d'un *chîn* au radical, comme dans چاپيشماق et correspondant à la sixième forme arabe. Il n'a pas de verbe causatif. Les noms d'agent en چى, la particule ديك « semblable, pareil », le participe passé immédiat en غاچ ou كاچ, les formes intensives de certains adjectifs, telles que قيپ قرا, قيب قيزيل, les formations adjectivales en ول, comme ياساول, ou en ل, comme ياسال, lui sont également inconnues. Mais ici 'Alî Chîr va trop loin. Il oublie que le persan a, tout comme le *turkî*, un verbe causatif; qu'au suffixe *turkî* چى correspondent les suffixes persans دار, مند, بان et كر, et qu'enfin la particule ديك peut être rendue exactement en persan au moyen des désinences آسا ou سا, وش, فام et مان.

La prononciation du *turkî*, continue 'Alî Chîr, est plus douce et plus riche en voyelles. En persan, le *vâv* « connu » et « inconnu » ne représente que deux sons-voyelles; en *turkî* il en représente quatre. Le *yè* ne représente en persan que deux voyelles; en *turkî* il en représente trois. L'*élif* et le *hè*, pris comme signes-voyelles, ont deux valeurs différentes[2].

[1] Variété du mètre *ramal*. Elle se scande ainsi :

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتْ

⏑ — — ⏓ | ⏑ — — ⏓ | ⏑ — —

Mohâkemet, p. ١٢. — Pavet de Courteille, *Dict.*, p. 251.

[2] *Mohâkemet*, p. ١٣-١٤.

En *turkî* les syllabes qui renferment une lettre de prolongation peuvent rimer avec celles qui en sont dépourvues; c'est ainsi que دُرّ، جُرّ peuvent rimer avec غرور، سرور, et آقمر, باغير, avec صادر، قادر; les poètes persans n'ont pas cette facilité[1].

Et cependant les Turcs considèrent la langue persane comme bien supérieure à la leur. Les poètes de race turque ont, pour la plupart, écrit en persan et pris pour modèles les poètes de cette nation. Sans doute, Mîr Khosrô Dihlevî, Sa'dî, Ḥâfiẓ, Khâḳânî, Djâmî et Niẓâmî sont de grands poètes, et 'Alî Chîr, qui ne cache pas son admiration pour eux, les reconnaît pour ses maîtres; mais, ce qu'ils ont fait en persan, on peut le faire en *turkî.* 'Alî Chîr a composé dans cette dernière langue plus de six mille vers et tenté de surpasser ses modèles. S'étant livré à une étude approfondie de la langue persane, il en connaît les mérites et les imperfections.

Depuis une quarantaine d'années, le Khorassan est devenu ce que furent jadis l'Égypte et l'Irak. Les poètes et les savants y sont nombreux et trouvent le meilleur accueil auprès de son protecteur, le «sultan des sultans» Ḥoseïn Behâdour Khân. Autrefois les khalifes arabes encouragèrent les poètes de leur nation. Puis les sultans sartes furent les protecteurs des poètes persans. Aujourd'hui les khans turcs, héritiers des khalifes et des sultans de Perse, accordent leurs faveurs aux poètes de langue turque. Hoûlâgoû et Timoûr ont protégé les lettres, et la poésie turque prit naissance sous le règne de Châh Roukh. L'un des premiers, le sultan Bâber écrivit des vers turcs. Maintenant le *turkî* commence à devenir une langue littéraire, et le sultan Ḥoseïn, tout en faisant bon accueil aux poètes de langue persane, leur préfère les poètes turcs. Sekkâkî, Ḥaïder Khârezmî, Atâï, Mouḳimî, Yaḳînî, Emîrî et Kedâï ont égalé, sinon surpassé, les grands poètes de la Perse. Il faut que les princes, les beys, les

[1] *Moḥâkemet*, p. ١۴.

savants et les lettrés, qui, pour la plupart, préfèrent encore le *sarte* au *turkî*, reconnaissent leur erreur et se décident à suivre l'exemple donné par le sultan Ḥoseïn, exemple qui, malheureusement, n'a pas été compris par les uns et dont les autres n'ont pas voulu tenir compte. ʿAlî Chîr a écrit le *Débat des deux langues* pour démontrer combien le *turkî*, si on le compare au *sarte*, a de richesse, de force et de grâce. Personne avant lui n'avait traité ce sujet, et il espère que le lecteur lui saura gré de ses peines.

Achevé, nous dit l'auteur en terminant, au milieu du mois de djoumâdhâ premier 905 (décembre 1499), le *Débat des deux langues* serait, en même temps que l'apologie de sa langue nationale, le testament littéraire de ʿAlî Chîr, qui mourut peu après, le 12 de djoumâdhâ second 906 (4 janvier 1501). S'il renferme quelques erreurs et quelques injustices, si ʿAlî Chîr, dans son enthousiasme pour cette langue turque dont il fut le plus ardent défenseur et l'un des plus remarquables écrivains, a parfois exagéré la pénurie du persan, le mépris qu'avaient alors pour cette belle langue turque, non seulement les Sartes, mais encore la plupart de ses compatriotes, nous fera excuser sa partialité.

Lucien Bouvat.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 14 mars 1902.)

BAAANION.

La chronique de Jean Malalas, p. 344, nous apprend que Théodose détruisit le grand temple de Baʿalbeck pour lui substituer une église chrétienne. La chronique pascale, p. 303, reproduit ce renseignement en y ajoutant une indication précieuse : κατέλυσε δὲ καὶ τὸ ἱερὸν Ἡλιουπόλεως

τὸ τοῦ **Βαλανίου**, *τὸ μέγα καὶ περιβόητον τὸ λεγόμενον* **Τρίλιθον**.

L'explication de **Βαλάνιος** ou **Βαλάνιον** a exercé la sagacité des commentateurs et des orientalistes. On trouvera dans les notes de l'édition de Bonn de la *Chronique pascale* et dans Ronzevalle, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1901, p. 472 et suiv., toutes les hypothèses faites sur ce nom. Les efforts ont tendu à retrouver dans l'énigmatique **Βαλάνιον**, le nom sémitique de la principale divinité adorée à Ba'albeck, le Zeus Héliopolitain. Aucune des solutions proposées ne s'impose. On est d'accord pour décomposer le mot en un terme sémitique **Βαλαν** et une terminaison grecque *ιον* ou *ιος*. Appliquée à un nom divin grécisé, cette terminaison est insolite. Si **Βαλαν** est bien le nom divin sémitique, le nom grécisé doit être ***Βαλανος**, comme par exemple **Ἀζείζος** (Wadd., 2314). La terminaison *ιον* est par contre caractéristique des termes d'architecture.

Or, les fouilles allemandes qui se poursuivent à Ba'albeck ont mis au jour, devant le grand temple transformé plus tard en église, deux bassins hexagonaux dont les côtés sont ornés de reliefs qui les rendent contemporains des constructions romaines. Ces bassins devaient jouer un rôle religieux important, analogue probablement aux bassins des mosquées. Peut-être étaient-ils liés à la cérémonie du *yérid* qui se pratiquait à Ba'albeck [1].

Dans le texte de la *Chronique pascale*, le sanctuaire d'Héliopolis est qualifié de deux façons : *τὸ τοῦ* **Βαλανίου** et *τὸ* **Τρίλιθον**. Cette dernière appellation s'explique, comme on l'a reconnu depuis longtemps, par les énormes blocs que les Romains avaient posés pour établir le soubassement du temple. La première appellation pourrait aussi provenir de quelque partie extérieure remarquable de la construction, peut-être du système de bassins dont nous avons parlé. Il

[1] Isid. Lévy, *Cultes et Rites syriens dans le Talmud*, extrait de *Revue des Études juives*, 1901 (t. XLIII), p. 11 et suiv.

suffirait de lire : *τὸ τοῦ βαλαν(ε)ίου*. L'écriture *βαλανῖον* pour *βαλανεῖον* est tout à fait conforme aux habitudes syriennes de cette époque.

J'en étais arrivé à cette conclusion, quand M. Macler me signala un passage de Moïse de Khoren cité par le regretté Auguste Carrière dans ses *Nouvelles sources de Moïse de Khoren, ... Supplément*, Vienne, 1894, p. 22-23.

Ainsi que l'a démontré Carrière, Moïse de Khoren a utilisé la chronique de Malalas qui avait déjà servi à l'auteur de la chronique pascale. Les mots *τὸ τοῦ Βαλανίου* qui manquent à l'édition actuelle de la chronique de Malalas, existaient dans les manuscrits utilisés par l'auteur de la chronique pascale et par Moïse de Khoren. Ce dernier offre une variante importante : *z-Libanosi*, c'est-à-dire le (temple) du Liban — comme M. Macler a bien voulu me l'indiquer. «Laquelle des deux leçons mérite la préférence? écrivait Carrière. C'est là une question bien difficile à élucider, et qui demanderait une étude spéciale.» Sans prétendre trancher la difficulté, je crois qu'il serait bon de reprendre le débat. Carrière pensait que la leçon de Moïse de Khoren pouvait reposer sur la fausse interprétation d'une phrase telle que : *ἔκτισεν ἐν Ἡλιουπόλει τῆς Φοινίκης τοῦ Λιβάνου* ..... (Malalas, p. 280). Mais cela laisse en suspens l'explication de *Βαλανίου*. Il est certain que *Λιβάνου* était une leçon trop claire pour avoir été corrompue en *Βαλανίου* par l'auteur de la chronique pascale. Il est plus probable que le traducteur arménien a corrigé le mot *Βαλανίου* qu'il ne comprenait pas, soit en se référant à une phrase comme celle citée par Carrière, soit en utilisant ses connaissances géographiques, connaissances quelque peu vagues, car il était impropre — et un Syrien comme Malalas ne s'y fut pas trompé — de placer ce temple dans le Liban [1].

[1] Il ne peut être question du dieu Liban, qu'il eut fallu au moins désigner par Baʿal-Liban. La grande divinité héliopolitaine ne pouvait s'appeler en même temps Baʿal-Liban et Baʿalbeck. De même il est impossible d'admettre — même sous réserve des

En résumé, je pense qu'on doit : 1° écarter la leçon de Moïse de Khoren comme étant une correction arbitraire; 2° renoncer à chercher dans **Βαλανίου** un nom divin. Peut-être faut-il comprendre simplement *βαλανεῖον*, qui désignerait les bassins à ablutions récemment découverts devant le temple. Pour l'emploi de ce mot en Syrie, cf. Waddington, 2480; le nom de lieu Bânyâs (Balanéas) entre Tripoli et Lataquié; l'arabe *ballân*, garçon de bain, *ballâné*, coiffeuse, dame d'atours, dans Dozy, *Suppl.*, s. v.

René Dussaud.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 14 mars 1902.)

UNE FORMATION NUMÉRALE EN TIBÉTAIN.

M. Latham, dans les *Elements of Comparative philology*, donne pour « six » *thu*, en Tibétain parlé; *dhu*, en Lhopa (dial. du Boutan) et Murmi (dial. du Népal); *tu*, en Thaksya et en Gurung (dial. du Népal).

Tous les termes se rapprochent phonétiquement beaucoup les uns des autres, et on serait tenté, à première vue, de voir en eux les formes primitives du nom de nombre en question dans les dialectes Transgangétiques.

Il n'en est rien pourtant et nous ne saurions douter qu'il ne se prononçât à l'origine *rok* ou *lok*, Cf., en effet, Sunwar (dial. d'Assam) et Ahom (dial. Shan), *ruk* « six »; — Sino-annamite *lâk*; — Chinois (de Canton), *lok* et avec chute de la

difficultés d'ordre linguistique — les appellations simultanées de Ba'al-ôn (= Balanion) et de Ba'al-biqa' (= Ba'albeck) comme l'ont proposé Renan (*Mission de Phén.*, p. 320, n. 3) et le P. Ronzevalle (*Comptes rendus*, 1901, p. 469 et suiv.). Une même divinité ne peut, dans un même lieu et dans le même temps, porter deux appellations topiques différentes.

consonne finale, *lou* en Chinois mandarinique ou *kouam hoa*, ou bien avec mutation de la première consonne en aspirée; Laotien et Siamois, *hok*.

Comment expliquer cette transformation de *ruk* ou *lok* en *dhu, tu*. C'est, je crois, la comparaison avec le Tibétain écrit qui nous donnera la clef de l'énigme. « Six » se dit *droug* dans cet idiome et nous apparaît composé du rad. *ruk* auquel s'était accolée une préfixe formative *ta* ou *da*, dont la voyelle finale a disparu.

La préfixe en question reparaît d'ailleurs sous forme complète dans plusieurs dialectes du Sud ayant conservé davantage un caractère d'archaïsme; cf. Lepcha (dial. du Sikkim), *ta-rok* « six »; — Mikir (dial. de l'Assam), *therok;* — Tengsa (dial. de l'Assam), *thelok*, et avec chute de la consonne finale et adoucissement ou disparition de la dentale initiale, Thayung (dial. Assamois), *tharo;* — Angami, *shuru;* — Nimsang, *irok;* — Mrú et Kumi (frontière d'Arrakan), *ta-rú;* — Kami, *ta-u;* — Tanguthi (dial. Tibétain du Nord), *uruch*.

Les formes *dhu, tu*, s'expliquent donc sans peine par une altération profonde de la forme *tarok, darok*. Il y a là chute, à la fois, de la consonne finale, de la dentale commençant la racine et de la voyelle terminant la préfixe. Il nous paraît incontestable, d'ailleurs, que la plupart des groupes de consonnes initiales qui donnent une physionomie si rébarbative au Tibétain écrit ont pour cause, précisément, la disparition de la voyelle terminant la préfixe,

Ajoutons, par parenthèse, que tous les noms du nombre « six » soit avec, soit sans préfixe semblent bien se retrouver dans certains dialectes du Caucase, citons, par exemple, l'Akoutsche *ourêekh;* le Kazi-Koumouk, *rehkh*. Ne convient-il pas d'y voir un argument en faveur de l'opinion par nous émise antérieurement, qu'un lien de parenté très éloigné, à la vérité, mais incontestable cependant, unit certains dialectes dits *Dioscuriens* à ceux de l'Asie orientale? Rappelons à ce propos que l'époque de la migration des diverses frac-

tions de l'espèce humaine semble, à certains égards, en relation avec le plus ou moins de perfectionnement linguistique de leurs idiomes. Les dialectes agglomérants qui distinguent si imparfaitement l'élément de signification de l'élément de relation ont dû, en des temps fort anciens, s'étendre sans interruption depuis l'océan Glacial jusqu'à l'extrémité de la péninsule indostanique. Ensuite ont apparu les peuples à dialectes plus ou moins monosyllabiques, qui, supprimant la grammaire au bénéfice de la syntaxe, sont regardés par Humbold, comme plus avancés que les précédents et inférieurs seulement aux dialectes à flexion. Ces nouveaux venus, s'établissant dans toute l'Asie centrale, rejettent les tribus de souche altaïque au nord du massif Tibétain, les Dravidas et Santalis au sud de l'Himalaya. Enfin se produit l'évolution des races sémitique et aryenne qui sépare en deux groupes les populations à idiomes juxtaposants, refoulant les unes dans les gorges du Caucase, les autres dans les régions de l'Extrême-Orient.

De Charencey.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES. (SUITE[1].)

Le deuxième fascicule contient un texte arménien des Actes des apôtres apocryphes, et d'importants mémoires de Baumstark, Braun, Strzygowki et Besson sur la littérature syriaque, maronite et nestorienne. Ce deuxième cahier comprend, comme le précédent, une bibliographie des ouvrages concernant l'Orient chrétien.

La troisième année du *Répertoire bibliographique* des principales revues françaises vient de paraître à la librairie Nils-

[1] Voir le numéro de janvier-février 1902.

IMPRIMERIE NATIONALE.

son; il a été rédigé par M. D. Jordell. Ce répertoire, qui est consacré à l'année 1899, comprend la nomenclature de plus de trente mille articles répartis sur trois cent quarante-six revues. L'ouvrage est divisé en deux parties, dont la première contient les titres des articles et la seconde les noms des auteurs par ordre alphabétique Les mémoires parus dans notre *Journal asiatique* s'y trouvent mentionnés.

M. E. Senart a publié dans notre *Journal* (1894), les photographies des inscriptions en caractères inconnus, découvertes par le major Deane dans la région du Svat (vallée du fleuve Kaboul). M. Georges Huth, de Berlin, vient de tenter le déchiffrement de ces inscriptions. Dans un mémoire intitulé *Neun Mahaban Inschriften*, publié par le Museum für Völkerkunde de Berlin (in-fol., Berlin, W. Spemann 1901), il donne le déchiffrement et la traduction de neuf de ces textes lapidaires provenant de diverses localités (Palosdarra, Dewal, Asgram et Bandj). D'après le savant allemand ces inscriptions sont des monuments funéraires et la langue est du turc. Les personnages cités paraissent appartenir à l'islamisme (on trouve le nom de *Allah*) avec des restes de shamanisme payen. Ce travail n'est qu'un premier essai que l'auteur se propose de continuer et de compléter par des recherches historiques et grammaticales.

Nous avons mentionné à plusieurs reprises les petites grammaires à bas prix (2 m.) de la librairie Hartleben de Wien, et nous sommes heureux de constater leur succès, car plusieurs ont été réimprimées. C'est ainsi que nous venons de recevoir la 4e édition de la *Grammaire hongroise* de Ferdinand Görg et la 2e édition de la *Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache* de Richard Fick, un nom connu dans la philologie indo-européenne. Ces grammaires sont très bien comprises par leur composition, leur méthode : règles simplifiées, textes transcrits, exercices de lecture, traductions et glossaire dans les deux langues : sanscrit-allemand et allemand-sanscrit par exemple.

M. A. Seidel a donné à la même librairie une seconde édition de sa *Grammatik der Japanischen Umgangssprache.* Le japonais est transcrit en caractères latins; l'auteur ne s'occupe que de la langue parlée, se réservant de traiter plus tard de la langue littéraire. L'ouvrage contient la grammaire simplifiée et des exercices de traduction. On ne saurait trop recommander et encourager ces sortes de publications qui ne peuvent que vulgariser nos études de linguistique orientale et en faciliter l'accès d'une manière attrayante.

L'ouvrage de M. le comte G. de Lafont, *Les Aryas de Galilée et les origines aryennes du christianisme* (in-8°, Paris, 1902) indique de suite, par son titre, la tendance de l'auteur. Beaucoup de recherches, une grande érudition, une connaissance étendue de linguistique, d'histoire, d'anthropologie, ce sont des qualités incontestables que l'on doit reconnaître à l'auteur. Aussi regrette-t-on de voir toutes ces études aboutir à des assertions comme celles-ci : Après la dispersion des dix tribus d'Israël il n'y a plus de Juifs en Palestine; David est de souche étrangère, il est *réchabite,* c'est-à-dire d'origine iranienne. La Galilée a été peuplée d'Aryens au type blond et est restée étrangère aux Juifs. Jésus-Christ était donc aryen, il n'est pas né à Bethléem; le massacre des innocents n'a jamais existé. La fameuse version des Septante a été faite on ne sait par qui ni en quel endroit, ni à quelle époque. La haine entre Aryens et Sémites toujours aussi vivace remonte à la haine entre les Juifs et les Galiléens, etc.

The India of Aurangzîb, de M. J. Sarkar, professeur au Collège de Patna (Calcutta, 1901, in-8°), est une étude fort intéressante sur la géographie topographique, statistique, description des monuments, des routes, revenus de l'Inde à l'époque d'Aurangzeb (1658-1707), comparée avec l'époque d'Akbar, le fondateur de l'empire Grand-Moghol (1556-1605). L'ouvrage a été composé en grande partie d'après les auteurs persans et il contient sous une forme résumée la

description de tous les monuments, tombes, palais, mausolés, mosquées, érigés pendant cette période.

Quoique ces descriptions soient divisées par provinces, il nous a semblé qu'un index final n'aurait pas été inutile.

M. J. de Morgan, chef de la Mission archéologique de Perse, en ce moment à Paris, vient d'organiser dans le Grand Palais des Champs-Élysées, l'exposition de la plus grande partie des objets d'art et d'antiquité qu'il a rapportés de Suse et qui proviennent des fouilles opérées principalement en Susiane, de 1897 à 1902. Dans une brochure intitulée : *La Délégation en Perse du Ministère de l'Instruction publique* (Paris, E. Leroux, 1902, in-18), il expose l'historique de son voyage, de l'installation, de l'organisation des travaux exécutés dans le Tell de l'Acropole et à l'Apadana de Suse. L'auteur donne ensuite un aperçu sommaire des découvertes considérables qui sont le résultat de ces fouilles et qui appartiennent à l'époque élamite et à la période achéménide. Un certain nombre de textes cunéiformes en sémitique et en *anzanite* ont déjà été traduits par le R. P. Scheil, membre de la Mission, et publiés en deux volumes in-folio (Paris, E. Leroux, 1901-1902). — M. de Morgan a résumé l'Histoire de l'Élam, telle qu'elle résulte des matériaux fournis par les fouilles de Suse, dans un récent article de la *Revue archéologique* (avril 1902).

Le *Muséon*, fondé en 1881 par Mgr de Harlez à Louvain, compte aujourd'hui sa 22e année d'existence. Une série nouvelle a commencé en 1900 sous la direction de nos confrères: MM. Abbeloos, Casartelli, Hebbelynck, Ph. Colinet, professeurs à l'Université de Louvain; A. Wiedemann, de Bonn; Van den Gheyn, des Bollandistes; W. Jackson, de Columbia University, New-York.

Cette Revue trimestrielle contient principalement des études philologiques, historiques et religieuses. Notre confrère, M. de la Vallée-Poussin, professeur à l'Université de

Gand est spécialement chargé des études bouddhiques et de la bibliographie sanscrite. Le prix de l'abonnement pour la France est de 12 fr. 30 par an (Louvain, Istas, éditeur, Paris, Fontemoing).

É. DROUIN.

DIE PETRUS- UND PAULUSACTEN IN DER LITTERARISCHEN UEBERLIEFERUNG DER SYRISCHEN KIRCHE, von Dr. ANTON BAUMSTARK. Leipzig, Harrassowitz, 1902, gr. in-8°, p. 80. Prix fort: 4 m.

Les Actes de saint Pierre et de saint Paul ont produit dans la littérature syriaque plusieurs légendes dont M. Baumstark étudie la genèse et examine les rapports soit entre elles, soit avec les documents originaux.

Le mémoire de M. Baumstark est divisé en cinq paragraphes :

Le premier paragraphe, sous le titre de *Données incidentes*, traite : de la tradition chronographique; de la massore monophysite; de la *Doctrine des Apôtres ou d'Addai* qui forme le trait d'union entre la tradition de l'Église monophysite et la tradition de l'Église nestorienne; des historiens nestoriens et des textes maronites.

Dans le deuxième paragraphe, sous le titre de *Textes syriaques primaires*, M. Baumstark examine les Clémentines syriaques; la source d'une homélie de Jacques de Saroug; les lettres échangées entre saint Paul et les Corinthiens et les actes de saint Paul et de Tékla; les martyres de saint Pierre et saint Paul; le récit de la découverte de la tête de saint Paul et la lettre de Denys à Timothée.

Les *Textes contaminés*, objet du paragraphe III, sont : *Le sermon de Simon Képha dans la ville de Rome;* les Actes de saint Pierre et de saint Paul dans la collection des *Acta martyrum et sanctorum* de M. Bedjan, t. I; les données de Théodore bar Koni, de Denys bar Salibi et de Barhébraeus; *Le colloque de Pierre et de Néron.*

Sous le paragraphe IV sont groupés les textes en carschouni (arabe écrit en lettres syriaques) : l'apocalypse orientale de Pierre; l'histoire des apôtres Pierre et Paul racontée par saint Éphrem en présence de Basile le Grand; et la collection égyptienne des Actes des Apôtres.

Cette simple énumération nous donne une idée sommaire des sujets des quatre premiers paragraphes. Nous arrivons au cinquième paragraphe qui traite des sources de la tradition envisagée dans son ensemble. Ce sont d'abord les sources étrangères aux *Actes;* puis les morceaux tirés des *Actes* (Pseudo-Clément); et, en dernier lieu, les développements postérieurs des *Actes.* Nous y lisons une conclusion nouvelle qui mérite d'être signalée : «Le résultat de nos recherches, dit M. Baumstark, p. 60, pourra, avec toute la circonspection nécessaire, se formuler de la manière suivante : les anciens Actes de Pierre et Paul forment sans doute la source la plus importante pour la tradition syriaque plus développée en ce qui concerne l'œuvre et la fin des deux apôtres. Mais l'Église syriaque a-t-elle jamais possédé une traduction complète de ces Actes? C'est ce qu'on ne peut prouver, et ce qui n'est pas même vraisemblable. Au contraire, on peut établir qu'elle connut directement dans une traduction syriaque, savoir : des Actes de Pierre, le morceau de la fin, et des Actes de Paul non seulement le morceau de la fin, mais encore deux ou, au plus, trois épisodes extraits de l'ensemble des Actes. Par l'intermédiaire d'un écrit pseudo-Clémentin sur l'œuvre et la fin des Apôtres et des soixante-dix (soixante-douze) disciples, également traduit en syriaque, elle avait, avec le morceau final et la partie des Actes de Pierre correspondant aux *Actus Petri cum Simone,* un récit (peut-être emprunté à ces documents) sur l'œuvre de l'Apôtre à Antioche et le contenu d'un martyre de Paul différent des anciens Actes de Paul. Enfin elle a reçu encore, plus tard, de l'Égypte les deux morceaux de la fin des anciens Actes dans une traduction arabe qui avait passé par le copte.»

Dans un appendice, à la fin, quelques courts textes sy-

riaques et arabes (inédits, excepté le passage de Théodore bar Koni que Pognon a déjà publié dans ses *Coupes de Khouabir*, 2e partie, p. 113). Au sujet de ces textes nous soumettons à M. Baumstark les observations suivantes : P. 68, 3e l. d'en bas, ملطية signifie *Mélitène;* à la page suivante il est question de la mission de saint Pierre dans la Syrie, sur la frontière septentrionale de laquelle se trouvait Mélitène. — P. 70, l. 12, lire المختارة au lieu de المحتارة. — P. 73, l. 16, lire «ubi occisi sepulti erant (دُفِن)» au lieu de «ubi occisos sepelivit»; on lit à la ligne suivante *duvâr* (?); l'arabe دوار signifie ici «bergerie», Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*, 474, 1, d'après Payne Smith sous ܕܘܪܐ. L'arabe est une traduction littérale du passage syriaque correspondant dans les *Lettres de Denis à Timothée*, *L'Abeille* et la *Chronique* éditée par N. Nau. — P. 74, l. 3, ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܪܡܢܝܐ signifie «la contrée de l'Arménie», comp. Yaqout, I, 221, 3: مدينة ارمينية الصغرى «la contrée de la Petite-Arménie». — P. 74, l. *pen.*, Pognon a exactement ܚܡܘܨ au lieu de ܐܡܘܨ; les autres variantes sont insignifiantes. Le mot ܗܕܐ est imprimé ici deux fois sans le point inférieur du *dolath*.

R. Duval.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME IV, LIVRAISONS 24-26 (ET DERNIÈRE).

SOMMAIRE.

§ 66. Lecture rectifiée des inscriptions de Waddington. — § 2. Nouvelles observations sur la mosaïque hébraïque de Kefr Kenna. — § 68. Un thiase palmyrénien. — § 69. Le dieu nabatéen Chaï' al-Qaum. — Additions et rectifications. Table des figures dans le texte. Table des planches hors texte. Table des matières.

TOME V, LIVRAISONS 1-5 (JANVIER-AVRIL 1902).

SOMMAIRE.

§ 1. La stèle phénicienne d'Oumm el-'Aouâmid (planche I et II). — § 2. Dannaba et le pays de Job. — § 3. Zeus-Helios et le Baal-Bosor. — § 4. Sur quelques inscriptions grecques du Haurân. — § 5. Sur quelques noms de lieux de Palestine et de Syrie dans les listes épiscopales de Michel le Syrien. — § 6. Légendes romaines et arabes inscrites sur des lampes en terre cuite. — § 7. Dédicace phénicienne à Echmoun provenant de Sidon. — § 8. Nouveaux bustes funéraires avec inscriptions palmyréniennes. — § 9. L'inscription en mosaïque de Beît Sourîk (pl. III). — § 10. Antiquités et inscriptions puniques. — § 11. Le Castellum romain de Qariat el-'Enab. — § 12. Plaque d'or représentant Esculape, Hygie et Télesphore (pl. III). — § 13. Un dépôt de flèches anciennes dans la forteresse de David à Jérusalem. — § 14. Le plâtrier Sosibios de Gaza. — § 15. Inscription bilingue nabatéo-grecque du Sinaï. — § 16. La hiérarchie sacerdotale à Carthage. — § 17. Les possessions de l'abbaye du « Templum Domini » en Terre-Sainte au XIIe siècle. — § 18. Le Dieu Mifsenus. et *Mispheh* de Josué, XI, 8.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1902.

NOTES SUR LES CROISADES,

PAR

MAX VAN BERCHEM.

I

LE ROYAUME DE JÉRUSALEM ET LE LIVRE DE M. RÖHRICHT.

La science de l'Orient latin fait des progrès si rapides, chaque année voit paraître tant de sources ou d'éditions nouvelles, tant d'essais de tout genre que le moment semblait venu de condenser, en un livre substantiel, ces matériaux abondants et trop dispersés. Cette tâche ardue, M. Röhricht a eu le courage de l'entreprendre et le bonheur de l'achever[1]. Son livre, qui représente à lui seul une vie d'étude, n'est que le couronnement d'une longue suite de travaux; et si l'on songe que l'auteur, absorbé par une car-

[1] Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, 1110-1291; Innsbruck, 1898, in-8°, 1105 pp.

rière trop remplie, n'a pu consacrer à ses recherches que des heures de loisir, notre reconnaissance est prête à se changer en admiration.

Une courte préface explique le choix du titre et fixe les limites du sujet. Il s'agissait d'écrire, non l'histoire des croisades ou de l'Orient latin tout entier, mais celle des établissements de Terre-Sainte, depuis la mort de Godefroy de Bouillon jusqu'à la prise de Saint-Jean-d'Acre. Tout en regrettant que l'auteur ait sacrifié le récit des croisades, on lui saura gré de s'être franchement limité. Il aurait pu du moins, en manière d'introduction, retracer l'odyssée des premiers Croisés, ainsi qu'on l'a fait dans un récent essai de vulgarisation ; mais à ce vœu tardif, l'auteur a déjà répondu par un récit complet de la première croisade [1].

L'histoire du royaume offre deux faces, les événements et les institutions ; ici encore, il fallait faire un choix. Pour courir au plus pressé, comme il le dit lui-même, M. Röhricht a laissé les institutions, se bornant à l'histoire politique du royaume. Ces annales forment un récit de plus de mille pages, qui se déroule dans un ordre strictement chronologique. Ce parti, qui ne comporte ni les vues d'ensemble, ni la recherche des causes, a l'avantage d'être plus précis et de serrer les sources de plus près. Elles sont condensées en des notes copieuses, presque aussi étendues que le texte ; mais cet appareil critique ne

[1] Conder, *The Latin Kingdom of Jerusalem*, 1897; Röhricht, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, 1901.

compromet ni l'unité, ni la clarté de la composition. Malgré d'inévitables longueurs et quelques obscurités provenant de l'insuffisance ou de la divergence des sources, l'intérêt de ce livre attachant se soutient jusqu'au bout et s'exalte au récit des luttes suprêmes.

Est-ce à dire que cette œuvre magistrale soit le dernier mot sur l'histoire du royaume? Non, car l'auteur lui-même s'excuse, modestement, de l'avoir écrite avant qu'on ait publié toutes les sources; mais qui songe à le lui reprocher? D'ici là, son livre aura rendu d'inappréciables services, car nous osons à peine espérer, avec lui, que dix ans suffiront à tarir les sources de l'histoire du royaume. Aux documents inédits qu'il signale dans la littérature arabe[1], on pourrait, dès à présent, en ajouter d'autres: chroniques, recueils de géographie et de topographie, encyclopédies historiques, sans parler de ces manuels de diplomatique, nourris de faits précis sur l'histoire, la géographie et l'administration des pays musulmans. Bien qu'une grande partie de ces documents

[1] Dans sa préface, l'auteur prévient qu'il n'a pu consulter que les premières bonnes feuilles de la nouvelle édition d'Abû Châmah, par M. Barbier de Meynard, dont une partie a paru depuis dans le *Recueil des Historiens orientaux des Croisades*, IV (cette collection est citée ici *H. or. Cr.*). Il signale encore, comme ayant paru trop tard, la suite de la traduction de Kamâl ad-dîn, par M. Blochet, qui a entrepris, plus récemment et aussi dans la *Revue de l'Orient Latin* (citée *R. O. L.*), une traduction du *Sulûk* de Maqrîzi. Si je cite parfois ces travaux, ce n'est donc pas pour les signaler à M. Röhricht, mais pour en tirer parti dans quelques cas particuliers.

soient postérieurs aux croisades, les uns s'inspirent de récits contemporains, aujourd'hui disparus, les autres compensent, en une faible mesure, la perte irréparable des archives musulmanes. J'espère donner, dans la suite de ces *Notes*, des extraits d'un auteur inédit, témoin d'une partie des conquêtes de Baibars. Et puis, qui sait ce que nos bibliothèques renferment encore de manuscrits à peine feuilletés? Enfin, après la moisson, il restera beaucoup à glaner; quand on voit combien d'erreurs et de lacunes déparent un grand nombre d'ouvrages arabes, l'époque paraît encore lontaine où nous posséderons une édition complète et critique de toutes les sources.

Après les manuscrits, il faut nommer l'épigraphie. Sans doute, on a bientôt fait de compter les inscriptions arabes qui font une allusion directe aux événements des croisades. Mais ces documents trop rares ont l'avantage d'être authentiques et contemporains et les quelques faits précis qu'ils renferment, combats, dates, noms propres et titres politiques, sont les meilleurs critères de l'exactitude des sources manuscrites. J'espère aussi, dans la suite de ces *Notes*, réunir l'épigraphie arabe des croisades.

Au delà des faits particuliers, les sources arabes éclairent des problèmes généraux, intimément liés à l'histoire du royaume; je veux parler surtout de l'état politique des peuples musulmans appelés à le combattre. Elles prouvent que cet état s'est lentement modifié, depuis l'arrivée des premiers Croisés jusqu'à la ruine définitive de leurs établissements; bien

plus, elles montrent, dans les caractères politiques de cette évolution, l'une des causes de la fortune rapide, mais précaire du royaume, puis de sa longue et douloureuse agonie. Frappé de ce fait en lisant la nouvelle *Histoire* de M. Röhricht, j'ai cherché quelle était, au sein du monde musulman, la situation politique des deux principaux adversaires des Francs. Cette étude comparée m'a fait entrevoir, par des aperçus encore ignorés, pourquoi Baibars a renversé d'un seul coup l'édifice qu'au prix de bien plus grands efforts Saladin n'avait pu qu'ébranler. Ce travail fera le sujet d'une nouvelle *Note sur les croisades.*

Une autre source qui ne tarira pas de longtemps, c'est l'étude des lieux, c'est-à-dire la topographie et l'archéologie de la Syrie médiévale. M. Röhricht le sait mieux que personne, lui qui a consacré aux recherches topographiques une part considérable de ses travaux. Si la topographie palestinienne, antique et moderne, a fait d'immenses progrès, grâce à l'intérêt tout particulier qu'elle éveille, celle de la Syrie du Nord est loin d'être aussi avancée. Quiconque a voyagé au nord de Damas sait à quel point les cartes et les relations sont incomplètes, souvent contradictoires. La lecture de la nouvelle *Histoire* n'a fait que confirmer, sur ce point, mon expérience personnelle, car elle soulève à chaque pas, notamment dans la Syrie du Nord, des problèmes topographiques nouveaux et d'autres dont la solution, déjà tentée, n'est pas définitivement acquise. L'itinéraire encore inédit de mon dernier voyage sera peut-être une contri-

bution modeste à la connaissance de cette région, qui joue un rôle aussi important que la Palestine propre, surtout pendant la première période des croisades. La valeur militaire de la principauté d'Antioche, la situation précaire de celle d'Édesse, l'action des Byzantins et des Arméniens, avant tout le centre de résistance de l'Islam, alors en Mésopotamie, tout contribue à faire de la Syrie du Nord, jusqu'au milieu du XIIe siècle, le principal front stratégique du royaume. C'est après la chute d'Édesse, la mort de Nûr ad-dîn et la prise de l'Égypte par Saladin que ce front se tourne au midi, vers le Nil, où les Francs porteront dès lors leurs espoirs chimériques et d'où leur viendront, jusqu'à la fin, les coups décisifs.

Un des problèmes les plus délicats de cette topographie, c'est l'identification d'innombrables noms de lieux. Dans les sources étrangères à l'arabe, ces noms sont parfois traduits, quand ils offrent un sens, réel ou apparent, plus souvent transcrits, suivant certaines méthodes qu'il serait important de déterminer; mais presque toujours, ils sortent corrompus de cette opération, pour être encore estropiés par les copistes occidentaux. Même dans les sources arabes, ils sont mutilés par des scribes ignorants, grâce aux lacunes de l'alphabet, où des phonèmes très différents sont désignés par le même caractère, muni de certains points diacritiques. Or, dans la plupart des manuscrits, les noms de lieux sont écrits sans points ou, ce qui revient au même, avec des points évidemment faux; il en résulte qu'on a souvent le choix

entre diverses combinaisons de lettres. Dès lors, pour rapprocher une forme arabe soit d'une forme latine contemporaine, soit d'une forme arabe moderne, il faut connaître non seulement la géographie du pays, mais aussi la langue arabe, qui permet seule de suivre un nom propre à travers ses altérations successives. Les notes qui suivent montreront, par quelques exemples, la nécessité de revoir un grand nombre d'identifications. Faute d'avoir parcouru le pays, d'excellents arabisants ont commis, à cet égard, des erreurs excusables qui se sont glissées dans leurs traductions, tandis que des voyageurs de grand mérite se sont trompés, ignorant la langue et la paléographie arabes.

Après la topographie, j'ai nommé l'archéologie, qui fournit un précieux appoint à l'histoire des croisades. J'ai tenté ailleurs d'indiquer, bien imparfaitement, dans quel sens et par quelles méthodes on pourrait compléter les remarquables travaux consacrés aux monuments latins de la Syrie. Dans les notes suivantes, il sera peu question d'un sujet spécial, où le dessin joue le premier rôle et qui sort du cadre de cette étude.

On le voit, l'historien futur du royaume devra tenir un plus juste compte de ces éléments *locaux*, topographie, archéologie, langue et littérature arabes, histoire politique des dynasties musulmanes. S'il serait injuste de reprocher, de ce côté, quelques lacunes inévitables au livre si documenté de M. Röhricht, il était permis, du moins, de les signaler. C'est

pour justifier ces légères réserves que j'ai rédigé les notes suivantes. Fruit d'une lecture un peu rapide, elles donnent plutôt des jalons que des résultats définitifs. Pour les développer, il eût fallu leur consacrer, non des mois, mais des années de travail; or, il me tardait, depuis longtemps, de m'acquitter d'une tâche que M. Röhricht m'a fait l'honneur de me confier [1].

NOTES HISTORIQUES, GÉOGRAPHIQUES ET PHILOLOGIQUES.

Transcription des noms propres. — Pour la transcription, notamment des noms arabes, l'auteur ne pouvait adopter un système exigeant l'emploi de caractères spéciaux. Du moins eût-il fallu suivre une règle uniforme et, dans tous les cas, éviter de transcrire le même nom de plusieurs manières. D'autre part, on pouvait simplifier l'onomastique musulmane, si compliquée pour ceux qui n'y sont pas initiés, par exemple en donnant *le nom propre seul* et en réservant les surnoms pour les cas où le nom propre n'est pas connu. A ces deux points de vue, on aurait évité des lacunes et des doubles emplois dans l'index, qui demanderait à être revu soigneusement [2]. Dans les notes suivantes, je ne citerai que quelques cas à l'appui de ces observations.

[1] Je renonce à citer en détail toutes les sources et je renvoie à une étude ultérieure quelques notes trop considérables qui ne pouvaient figurer ici comme appoint au livre de M. Röhricht. Sauf pour les noms cités d'après lui et transcrits suivant sa méthode, la transcription adoptée est celle de mon *Corpus inscriptionum arabicarum*, cité *C. I. A.* Autres abréviations : *J. As.* = *Journal Asiatique*; *P. E. F. Q.* = *Palestine Exploration Fund, Quarterly*; *Z. D. P. V.* = *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*; *A. O. L.* = *Archives de l'Orient Latin*; cf. la note précédente.

[2] N'eût-il pas mieux valu réunir en un seul les deux index prin-

Page 5, note 1 : Irkah est écrit ailleurs Irka; voir l'index, à Irka, où la référence à p. 349 est à biffer et où il faudrait relier les références portées à Archis, Archados. — La première voyelle est plutôt un *a*. Les égyptologues et les assyriologues écrivent bien Irqata (Maspero, *Histoire ancienne*, éd. illustrée, II, p. 172, n. 4) et deux auteurs arabes, Yâqût et Abu l-fidâ', épellent expressément 'Irqatu, forme adoptée par quelques savants : de Goeje pour Belâdhûri et Ya'qûbi, P. Salhani pour Abu l-faradj, Schefer pour Nâṣiri Khusrau, Blochet pour Kamâl ad-dîn, Guy le Strange, Gildemeister, Wüstenfeld, Kugler, Derenbourg. Toutes ces autorités reposent, en somme, sur la vocalisation de Yâqût, qui semble guidé parfois, dans le choix de ses voyelles, par le souvenir de l'antiquité; voir une note à p. 140, n. 3. Peut-être a-t-il eu connaissance d'une ancienne forme 'Irqat; peut-être a-t-il voulu distinguer cette localité de celle d'Asie-Mineure, qu'il vocalise 'Arqatu, les itinéraires anciens ne faisant pas cette distinction. Il est permis de se demander si l'*i* de Yâqût exprime une prononciation locale, quand on trouve l'*a* dans les sources de toute époque. La Massore ponctue 'Arqî (*Genèse*, x, 17; I *Chron.*, I, 15); Josèphe, Ét. de Byzance et Hiéroclès écrivent Arkai, Arkè; Victor Lampridius, les itinéraires d'Antonin et de Bordeaux : Arce, Arca, Arcas. Les auteurs des croisades, qu'il faudrait suivre ici, donnent tous l'*a* : Tuebœuf, Raymond, Raoul, Robert, Guibert, Albert, Baudry, Foucher, Simon, Bernard, *Gesta*, *Gestes*, *Annales*, Brocard, Sanuto, surtout Guillaume de Tyr, qui connaissait bien le pays, et les actes publiés par Paoli et MM. Delaville Le Roulx et Röhricht, tous écrivent Archam, Archae, Archas, Archarum, Ar(a)chis, avec ou sans *h*; c'est-à-dire qu'ils déclinent un substantif féminin Arc(h)a = 'Arqah, dont l'accusatif pluriel Archas, pris à son

cipaux, noms de personnes et de lieux? Un grand nombre de personnes étant désignées par des noms de lieux et *vice versa*, cette division factice complique les recherches plutôt qu'elle ne les simplifie.

tour pour un nominatif singulier grec, engendre un génitif Archados, enfin les formes françaises Arc(h)e(s), etc. Tous les voyageurs que j'ai consultés, depuis Willibald jusqu'à Renan, donnent aussi l'*a*. L'un des derniers et des plus compétents, M. Dussaud, écrit 'Arqa (*2ᵉ voyage*, p. 2 du tir. à part de la *Revue Archéologique*) et m'apprend que le P. Barnier, qui connaissait admirablement la Syrie centrale, ne savait pas d'autre forme. C'est aussi l'*a* qu'on trouve dans la plupart des sources modernes, géographes, historiens, cartes, itinéraires, enfin les éditeurs de textes arabes, que la forme soit عرقة ou عرقا; j'en ai relevé un si grand nombre qu'il serait oiseux de les citer. M. Röhricht lui-même a écrit Arakah dans son *Étude* (*A. O. L.*, II a, p. 382 et 405), sans doute d'après de Sacy (trad. de Kamâl ad-dîn) et dans sa *Geschichte* même, p. 99, n. 1, il écrit Nahr el-Arka.

P. 11 et *passim* : Dschena ed-daula et plus loin (p. 561 et 643) el-Dschena; il faut écrire en tout cas Dschenah, pour rendre la gutturale arabe dans جناح.

P. 11, 12, 33 et 34 : Dukak et Dekak; la première forme vaut mieux (Ibn Khallikân : Duqaq; G. de Tyr : Ducac et variantes, toutes avec *u*).

P. 27, n. 6 : Maarrat el-misrin; ce nom est écrit de quatre manières différentes, dans le cours du volume.

P. 42 et 47 : Evremar et Ebremar; à l'index, la référence à p. 63 est à biffer.

P. 46 : Awazim, lire Awasim (العواصم). La région de ce nom s'étendait aussi au sud-ouest d'Alep, puisqu'Antioche en fut jadis la capitale, au dire des géographes, qui n'indiquent pas clairement les limites de ce district.

P. 47 : Zachr ed-daula, lire Zahr (زَهْر).

P. 48 : Dschurkarmisch, lire Dschukarmisch, comme plus loin.

P. 52 : Argyrokastron est la traduction de Castel Blanc, c'est-à-dire Ṣâfîthâ; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 170, n. 1. La distance qui sépare ce château de Lattakieh ne peut infirmer cette identification, car Anne ajoute que les Grecs prirent encore quelques châteaux jusqu'aux confins de Tripoli, phrase qui s'accorde à merveille avec la position de Ṣâfîthâ; voir *H. gr. Cr.*, I b, p. 87.

P. 55 : Albara, lire el-Bara, comme plus loin, et rajouter cette référence dans l'index, à Bara. Pour éviter les confusions provenant de l'article arabe, il vaudrait mieux le supprimer dans tous les noms propres, sauf en rapport d'annexion.

P. 56 : Malik el-Afdal; il faudrait mettre les deux articles, mieux encore les supprimer tous les deux; voir la note précédente.

P. 56, n. 3 : Tell Aghdi, lire Adi. Kamâl ad-dîn écrit toujours تل اغدى, d'après l'édition de l'Académie; mais le manuscrit de Quatremère d'après lequel Kugler a écrit Tell Ada porte probablement تل اعدى ou تل اعده (de Kremer : تل اعدى, Tell Idâ). Or, le nom exact de ce village, qu'on trouvera sur mon itinéraire, à deux kilomètres au nord-ouest de Turmanîn, est Tell A'dih (orthographe locale : تَلّعْدِه); il faut donc, dans le texte de Kamâl, remplacer اغدى par اعدى ou اعده. Il s'agit évidemment de la même localité; en effet, Kamâl (*H. or. Cr.*, III, p. 623) parle d'une bataille livrée entre Turmanîn et Tell Agdî; or, entre les villages actuels de Turmanîn et Tell A'dih s'étend une plaine fertile, sorte de cuvette entourée de collines rocheuses, qui se prête admirablement à une rencontre armée. La carte de Rousseau place Tel-âda (*sic*) non pas au nord d'Alep (Röhricht, *Beiträge*), mais à l'ouest-nord-ouest, c'est-à-dire encore trop au nord, mais exactement par rapport à Turmanîn; les positions sont plus justes dans l'itinéraire et sur la carte de M. Sachau (Tell 'Âde).

P. 63, n. 2 : Castrum Beroaldi; sur ce nom, qui figure à Castellum dans l'index, voir les sources citées depuis par l'auteur, dans *Z. D. P. V.*, XXI, p. 119, n. 5.

P. 78, n. 1 : Avant la conquête syrienne, Tripoli était l'une des plus brillantes villes de la Syrie, peut-être la plus intellectuelle; on pourrait rappeler ici sa célèbre académie chiïte. Ibn Chaddâd Ḥalabi[1], qui donne quelques détails inédits sur son histoire à cette époque, fixe plus modestement à « plus de 100,000 » le nombre des volumes de sa bibliothèque (*Barq*, ms. cité, p. 201).

P. 83 : On voit que la *pineta* de Beyrout existait dès le début du XIIe siècle, contrairement à la tradition, répandue dans les guides, qui l'attribue à l'émir druze Fakhr ad-dîn. Ibn Chaddâd Ḥalabi la signale au XIIIe siècle, puis 'Umari au XIVe.

P. 85, n. 3 : Tell milch (écrit Tell milh à la p. 108, et Tell mith dans l'index); l'identification de ce lieu avec Salinae de Gaultier le Chancelier, suggérée par Riant (*H. occ. Cr.*, V, p. 87, n. *d*) et par M. Derenbourg (*Vie d'Ousâma*, p. 87, n. 2), est acceptée avec une prudente réserve par M. Hagenmayer (Galterius, p. 155). Basée sur une vague synonymie, elle ne remplit pas deux conditions essentielles de toute identification arabo-latine : il faut que les deux noms figurent, chacun dans son texte, *à propos du même événement*, et que le nom arabe ne prête pas, avec une légère correction graphique, à une identification plus plausible. Usâmah parle de ce tell, dont je réserve encore le nom, à propos de deux événements qui ont eu lieu en 1110 et vers 1122, tandis que Gaultier nomme Salinae dans un récit qui se rapporte à

[1] Cet auteur, souvent cité dans ces notes, n'est pas le célèbre biographe de Saladin, plus connu sous le nom de Bahâ' ad-dîn, mais un contemporain du sultan Baibars; cf. Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, n° 362. De ses deux ouvrages connus, on cite ici le *Kitâb barq ach-cha'm* sur le manuscrit unique de Leyde et le *Kitâb al-a'lâq al-khaṭîrah* sur celui de Saint-Pétersbourg.

1115; donc, il n'y a pas concordance historique. En outre, rien n'empêche de donner au groupe ملح, qui revient deux fois dans le texte d'Usâmah, une autre valeur que *milḥ, sel.* Or, à six kilomètres au nord-nord-ouest de Chaizar, à quelques cents mètres à droite du chemin qui conduit à Apamée par Sqlêbiyyah, s'élève un tertre isolé dans la plaine, qui forme un excellent point d'observation et répond ainsi aux conditions du récit d'Usâmah. Burckhardt (éd. Gesenius, p. 245), Ritter (*Erdkunde,* XVII, p. 1089) et Blanckenhorn (carte) appellent ce tertre Tell Mellah. Mon carnet d'itinéraire porte, à ce point, Tell Mellakh ملخ; enfin, d'après un renseignement que m'a donné depuis M. Savoie, consul de France à Damas, l'orthographe locale serait تل يلخ, prononcé *yellakh.*

Quelle que soit la plus exacte de ces formes, elles nous éloignent de plus en plus de *milḥ, sel.* En somme, je pense qu'il faut écrire ici Tell Mellah ou Mellach, sans rien changer au texte d'Usâmah, et plus loin, p. 108, Salinae, d'après Gaultier, en cessant de rapprocher ces deux localités.

P. 91, n. 1 : On identifie Rugia tantôt avec Rûdj (Röhricht, *Geschichte,* p. 196, n. 3, et 291, n. 1), tantôt avec Rîḥâ (Paris, dans G. de Tyr; Rey, *Colonies;* Hagenmayer, dans Gaultier). Cette dernière identification semble plus plausible, puisque Rugie était une ville, comme Rîḥâ, tandis que Rûdj est une vallée ou un district. Mais dans l'un et l'autre cas, Rugie est au *sud-ouest* de Sarmîn, non au sud-est. En effet, Rîḥâ est exactement au sud-ouest de Sarmîn, sur les cartes et sur mon itinéraire, et le district de Rûdj est plus loin, dans la même direction par rapport à Sarmîn.

P. 99, n. 1 : Où passait, sur la côte, la frontière du royaume et du comté de Tripoli? D'après G. de Tyr (l. XVI, c. 29) et J. de Vitry (c. XXXIII), elle était à un ruisseau (*rivus*) entre Beyrout et Djebeil; ailleurs (l. XIV, c. 14), Guillaume indique le *passus pagani;* enfin Burchard (éd. Laurent, p. 27) désigne le *passus canis,* c'est-à-dire le Nahr

al-Kalb ou fleuve du Chien. L'auteur cite ici ces sources contradictoires (sauf J. de Vitry), sans se prononcer; le problème, en effet, n'est pas très simple. Il faut chercher, sur la carte, les meilleures frontières naturelles, puis les rapprocher des indications qui précèdent, enfin tâcher d'accorder celles-ci sur la solution la plus plausible.

Trois cours d'eau se jettent à la mer entre Beyrout et Djebeil, en négligeant les torrents; ce sont, du sud au nord, le Lycus (Nahr al-Kalb = *passus canis*), le Nahr al-Mu'âmaltain et l'Adonis (Nahr Ibrahîm). A plusieurs reprises, M. Rey s'est prononcé, tantôt pour le premier, tantôt pour le troisième. Depuis lors, M. Dodu (*Institutions*, p. 81) a repris le problème et se décide en faveur du second. Parmi les raisons qu'il avance, la plus forte est celle qu'il tire du nom même de *mu'âmaltain*, indiquant la limite de deux circonscriptions administratives. Mais il ne cite que le premier passage de G. de Tyr, reproduit par J. de Vitry; reste donc à concilier, avec cette solution, les deux indications contradictoires de G. de Tyr (*passus pagani*) et de Burchard (*passus canis*).

Le mot *passus* désigne, non le fleuve même du Chien, mais le promontoire qui forme sa rive gauche et qui, tombant abruptement dans la mer, oblige ici la route à passer en corniche. Ce cours d'eau, célèbre depuis la plus haute antiquité, l'était encore au moyen âge. G. de Tyr, qui l'appelle ailleurs *fluvium canis*, le connaissait mieux que tout autre et s'il avait formé la frontière, on ne s'expliquerait pas pourquoi l'archevêque l'eût appelé d'une part un *rivus*, un *ruissel*, d'autre part *passus pagani*. En revanche, on s'explique mieux comment Burchard, parcourant rapidement la côte, a pu confondre un certain *passus pagani* avec le bien plus célèbre *passus canis*. Puisqu'il faut absolument choisir entre les deux, il semble bien que la frontière passait au *passus pagani* et que ce *passus* était doublé d'un *rivus*; où était ce nouveau défilé?

Disons d'abord que *passus pagani* n'est pas une erreur

dans le texte de G. de Tyr, pour *passas canis* par exemple, car les *Gestes des Chiprois*, p. 83, l'appellent, en français, le *pas paien;* en outre, le contexte des *Gestes* prouve à l'évidence qu'il était au nord du *pas doa chien*, c'est-à-dire du Lycus; il faut donc le placer soit au Nahr al-Mu'âmaltain, soit au Nahr Ibrahîm. Il est bien difficile de l'identifier avec ce dernier; d'abord, le Nahr Ibrahîm est connu des chroniqueurs, puisque Tuebœuf, Robert et les *Gesta* l'appellent Braim, et G. de Tyr ne l'eût désigné ni par le mot de *rivus*, ni par le terme de *pagani;* enfin, la côte ne forme pas de défilé sur les rives de l'Adonis, qui tombe à la mer sur une lande assez large, si mes souvenirs sont exacts. En revanche, les mêmes considérations nous conduisent au Mu'âmaltain. Ce cours d'eau, qui n'est qu'un ruisseau, n'a pas été retrouvé dans les chroniqueurs des croisades. En outre, et ceci est plus important, sa rive nord est formée par un contrefort de la montagne qui, descendant de Ghazîr, ferme au nord la baie de Djûni et projette un cap dans la mer. En ce point, la route de Beyrout à Djebeil, en contournant la baie de Djûni, enjambe le Mu'âmaltain sur un magnifique pont romain, jeté à quelques mètres de son embouchure, tourne à l'ouest, puis de nouveau vers le nord, en traversant, en corniche sous le promontoire du Ra's al-Mu'âmaltain, un véritable defilé, un *passas* aussi resserré que celui du Chien, dont une vieille tour en ruine trahit encore la valeur stratégique. M. Dussaud, qui connaît si bien la géographie antique et moderne de cette région, m'écrit que, pour lui, le *passus pagani* est le Klimax de Strabon, c'est-à-dire ce promontoire qui ferme au nord la baie de Djûni; ce nom s'expliquerait, suivant lui, par les nombreux restes romains, c'est-à-dire *païens*, qu'on trouve en ce point de la côte.

En résumé, la frontière du royaume et du comté de Tripoli paraît avoir été au Nahr al-Mu'âmaltain, le *rivus* de Guillaume et de Jacques, et au cap du même nom, le Klimax de Strabon, le *passas pagani* de Guillaume, que Burchard

aurait confondu, un peu plus tard, avec le plus célèbre *passus canis*.

P. 101 : Ukhuana, plus loin Uchuana et Uchwân. Ibn al-Athîr, Kamâl ad-dìn, Abû Châmah et Yâqût donnent الاقحوانة et ce dernier vocalise *al-uqḥuwânah*.

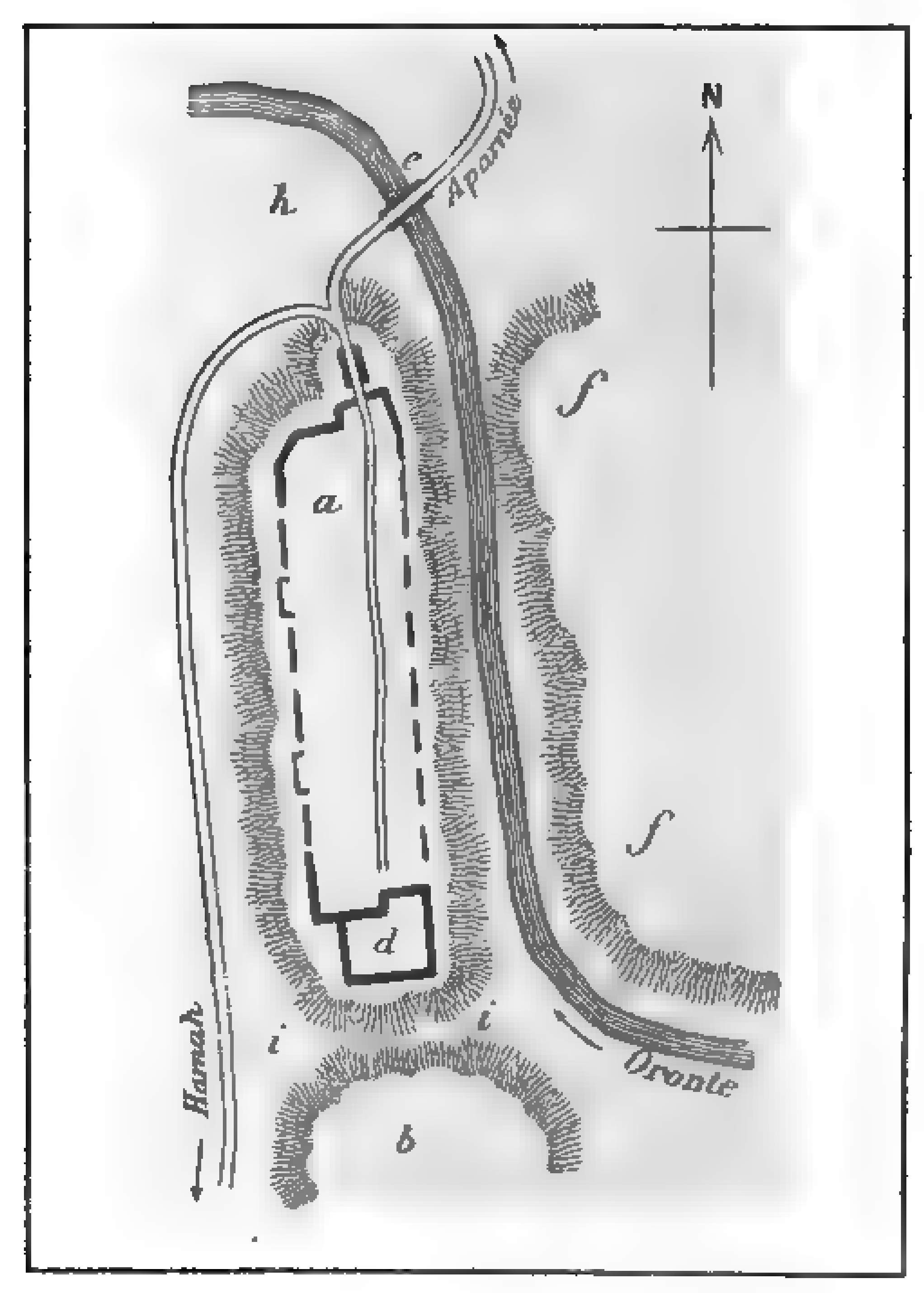
P. 103, n. 5, et 252, n. 6 : Le Coran du calife 'Uthmân à Damas a-t-il réellement vécu jusqu'à l'incendie de 1893 ? On sait que la tradition attribue volontiers les vieux Corans à ce calife, comme elle attribue, en Égypte, les vieilles mosquées au général 'Amr; voir Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, p. 238; Abu l-fidâ', trad. Guyard, II b, p. 7, n. 1.

P. 104 : Lulu el-jaja; le surnom de l'eunuque Lu'lu', dans Kamâl ad-dîn, est الٮاٮا, groupe que les éditeurs ont lu *yâyâ* ou *bâbâ*, suivant la ponctuation adoptée. Ces deux mots n'étant guère usités en pareil cas, je me demande s'il ne faudrait pas corriger légèrement le texte de Kamâl et lire اللالا, *al-lâllâ, le gouverneur, le précepteur,* titre assez fréquent; cf. *C. I. A.*, I, p. 199, n. 1.

P. 109 et 215 : Hisn el-dschisr, Medinat el-dschisr, etc. La topographie de Chaizar a fait de grands progrès depuis le voyage de M. Sachau et les travaux de M. Derenbourg. Pour préciser le sens des divers noms employés dans les sources, je voudrais la résumer en m'aidant de mes souvenirs personnels; je serai d'autant plus bref ici que mes notes et mes relevés paraîtront ailleurs. Ce croquis grossier, fait de souvenir, suffit à l'intelligence de ce qui suit.

La forteresse de Chaizar (*a* du croquis) occupe une étroite et longue arête de rocher, courant du sud au nord, bordée à l'est et au nord par l'Oronte, à l'ouest par la plaine, et que Dimachqi nomme la *crête de coq*. De tous côtés, elle domine le terrain par des escarpements à pic, sauf au sud, où elle se prolonge par un haut plateau *b;* un grand fossé *i i*, taillé dans le roc, complète la défense en l'isolant de ce côté. Cette forteresse en ruine est assez bien conservée à ses

deux extrémités : au sud, où un gros donjon carré *d* commande le fossé et le plateau *b*; au nord, où une tour carrée



Plan de Chaizar.

et un énorme glacis d'appareil défendent l'entrée; toutes ces constructions sont franchement arabes. Voilà ce que les au-

teurs arabes appellent Ḥiṣn ou Qal'at Chaizar (auteurs grecs et latins : Caesar(e)a, Sisara et variantes), aujourd'hui Qal'at Sêdjar. L'enceinte, qui renferme encore un village, abritait la ville haute médiévale, qu'Usâmah nomme toujours le *balad* (auteurs latins : *praesidium, oppidum, pars superior civitatis*).

En sortant de la forteresse au nord, sous la tour, le chemin traverse un ravin sur un pont de pierre *c*, à plusieurs arches, qu'on voit sur la photographie publiée par M. Sachau. Ce pont, qu'on a confondu avec celui de l'Oronte, n'était qu'un pont-levis, autrefois en bois, qui formait alors, suivant Ibn al-Athîr, et forme encore aujourd'hui le seul accès de la forteresse. Puis le chemin descend rapidement, à travers un hameau *h*, jusqu'à l'Oronte, qu'il traverse en biais, sur un pont *e*, pour reprendre, sur la rive droite, la direction du nord. C'est ce pont qui portait le nom des Munqidh, depuis l'occupation de Chaizar par cette famille féodale (Ibn Khallikân : *djisr banî Munqidh*); mais Usâmah, qui vivait à Chaizar, l'appelle *al-djisr* tout court et ce terme a prévalu (Kamâl : *al-djisr;* Gaultier : *Gistrum;* Nicetas : Ἴσΐριον). Son importance commerciale et stratégique, doublée par la proximité de la forteresse, en fit le centre de ce qu'on pourrait appeler le Bas-Chaizar. C'était d'abord le pont, puis la ville basse, qu'Usâmah appelle toujours *madînah*, par opposition au *balad* de la forteresse (Kamâl : *faubourg;* auteurs latins : *suburbium, bourg, pars inferior civitatis*), enfin un ouvrage fortifié, le *ḥiṣn al-djisr* d'Usâmah (Gaultier : *castellum Gistrum*).

Où s'élevait la ville basse, la *madînah ?* Nulle part Usâmah ne le dit très clairement. Un coup d'œil jeté sur le croquis montre qu'elle devait être entre la forteresse et le pont de l'Oronte, en *h*, là où se trouve aujourd'hui le bas village; c'est ce que paraît confirmer le seul passage un peu descriptif d'Usâmah. En racontant une attaque des Francs, il dit que la ville basse était sur une presqu'île (*djazîrah*) défendue par le pont. Les Francs, ne pouvant traverser le pont, trouvent un gué, passent le fleuve et prennent la ville. Or les Francs, venant d'Apamée, arrivèrent forcément par la rive droite; il

en résulte que la ville était sur la rive gauche, dans cette sorte de presqu'île que l'Oronte forme en *h*, plus vaste en réalité que sur le croquis. Il est vrai que *djazîrah* signifie aussi une *île* et qu'un îlot s'élève encore dans le fleuve, au milieu du pont. Mais cet îlot ne saurait avoir porté la ville et je crois que c'est lui qu'Usâmah désigne ailleurs, quand il parle, à deux reprises, d'un moulin sur une île (*djazîrah*), près du pont; en effet, cet îlot porte encore un moulin.

Quant au *ḥiṣn al-djisr*, M. Derenbourg le place sur la rive droite et je pense qu'il a raison. Il est vrai qu'un texte d'Usâmah, qui semble placer le *ḥiṣn* près de la muraille de la ville basse, fait songer tout d'abord à la rive gauche. Mais un autre texte paraissant donner à la ville une porte sur la rive droite, il est permis de croire que le *ḥiṣn* formait la tête de pont de la rive droite, avec un faubourg dépendant de la ville et fermé aussi par une muraille. Bien que mes souvenirs ne me rappellent aucune trace de constructions sur la rive droite, cette disposition paraît concilier, mieux que toute autre, les indications assez vagues d'Usâmah.

La ville basse avec son enceinte et le *ḥiṣn al-djisr* formaient un système de défense indépendant de la forteresse, qui servait de réduit à Chaizar [1]. En effet, la ville basse fut prise plusieurs fois par les Francs, les Grecs et les Assassins, sans qu'on ait jamais pu forcer la forteresse. Celle-ci passait pour inexpugnable et l'examen des lieux confirme, sur ce point,

[1] Ritter, *Erdkunde*, XVII, p. 1091, et M. Hagenmayer (Galterius, p. 168) confondent Gistrum avec la forteresse, c'est-à-dire le Haut-Chaizar, que ce dernier décrit d'après M. Sachau. Riant a dit, plus exactement : «Gistrum castrum... *sub* Caesarea situm...»; *H. occ. Cr.*, V, p. 89, n. *d*. Le pont de Chaizar, quand il est appelé *al-djisr* tout court, a été confondu tantôt avec le Pont de fer entre Antioche et Ḥârim, tantôt avec Djazar, الجزر, nom d'un district d'Alep. Ajoutons encore, sans vouloir épuiser la liste des méprises, que Chaizar a été confondu avec Quṣair (Cursat) par Quatremère (*Sultans Mamlouks*, I b, p. 267) et Defrémery (dans Ibn Baṭûṭah, I, p. 165).

l'opinion des auteurs arabes et latins, car les approches du côté faible, au plateau *b*, étaient défendues par un puissant donjon commandant un fossé large et profond; d'ailleurs, pour parvenir à ce plateau en venant d'Apamée, il fallait s'emparer du pont et de ses défenses. Le seul moyen d'éviter ces obstacles était d'attaquer par le grand plateau *ff*, qui domine un peu la forteresse, au delà de l'Oronte; mais il fallait, pour cela, de puissants engins de siège. C'est là que l'empereur Jean Comnène fit dresser ses machines, qui battirent la forteresse en tirant par dessus le fleuve. L'étude du terrain fait comprendre à merveille les détails de cette attaque bien combinée, qui faillit aboutir à la prise de la forteresse.

P. 120, n. 1 : Kiama et Komame; il faut renverser les deux termes, puisque c'est le *premier* qui signifie *résurrection* (قيامة).

P. 123, n. 1 : Kamal, lire Kamil (كامل).

P. 127, n. 7 : Ṭugtakîn, marchant de Damas contre le royaume, campe entre Dêr Ayyûb et Kafr... Dans la traduction de l'Académie (*H. or. Cr.*, I, p. 315), la fin du nom est en blanc et M. Röhricht suppose ici une « faute grossière de copie dans le manuscrit ». Quand il a rédigé cette note, les cartes de la région Jourdain-Ḥaurân étaient si défectueuses que cette supposition était à peine nécessaire. Mais la nouvelle carte de M. Schumacher (*Das Südliche Basan*, *Z. D. P. V.*, XX, pl. I et p. 67 et suiv.) jette une grande lumière sur cette région, qui joue un rôle stratégique de premier ordre à l'époque des croisades. On y voit, tout d'abord, que Dêr Ayyûb est exactement sur la grande voie militaire de Damas à Jérusalem, par Ṣanamain, Nawâ, Mzêrib; c'est probablement sur cette voie, un peu plus au sud, qu'il faut chercher la localité inconnue. Voyons maintenant le texte d'Ibn al-Athîr. L'édition de l'Académie donne كفر لسل, sans variante; l'édition Tornberg, suivie par celle de Boulaq, donne كَفْر بَصَل, d'après divers manuscrits, en ajoutant la ponctuation. La liste de noms

qui accompagne la carte de M. Schumacher donne plusieurs localités dont le nom commence par *kafr, village*. Le premier qui s'offre ici, c'est Kafr Asad, كفر اسد, parce qu'il n'exige qu'une légère correction dans le texte de Paris. Mais ce village paraît décidément trop au sud-ouest; bien qu'il soit à peu près sur la route importante de Mzêrib au Jourdain, par Raḥûb, la fameuse cave Roob des chroniqueurs latins, l'expression « entre Dêr Ayyûb et Kafr Asad » paraît un peu large. Le seul autre nom qui permette un rapprochement avec le texte d'Ibn al-Athîr, c'est Kafr as-Sâmir, كفر السامر; bien qu'ici, la correction soit un peu plus forte, on comprend que le mot السامر ait pu devenir لسد, sous la plume d'un copiste maladroit. D'autre part, au point de vue topographique, cette localité convient parfaitement, car sur la carte Schumacher, elle est à peu près sur la route de Dêr Ayyûb à Mzêrib et la carte y marque un grand édifice en ruine; cf. *Z. D. P. V.*, XXII, p. 188. Enfin l'on remarquera, juste à mi-chemin entre Dêr Ayyûb et Kafr as-Sâmir, le Tell ʿAchtarâ, que les chroniques arabes signalent plusieurs fois comme un lieu de campement des armées musulmanes; voir une note à p. 348, n. 2. Quant à la leçon Kafr Baṣal de l'édition Tornberg, la nouvelle carte ne lui donne aucune explication.

P. 140, n. 3 : Sihjaun, écrit ailleurs Sahjun. La première forme est de M. Derenbourg, d'après Yâqût, qui vocalise Ṣihyaun le nom arabe de Sion (Jérusalem); puis il nomme la forteresse, sans donner une autre vocalisation, d'où il paraît bien qu'il adopte la même. En faveur de l'*i* dans la première syllabe, on peut rappeler que B. de Tudèle (éd. L'Empereur, p. 32) écrit סיחון, forme intéressante depuis que M. Dussaud (*2e voyage*, p. 12) a montré, dans la forteresse, la Sigon d'Arrien, à l'époque d'Alexandre. A l'appui de cette identification, ajoutons que Dimachqi attribue à la forteresse une origine antique et qu'il existe encore, à l'intérieur de l'enceinte, un tronçon de mur en appareil réticulé qui

pourrait bien être antérieur aux Arabes. D'autre part, la forme actuelle Ṣahyûn, qui vient peut-être d'un rapprochement avec les dérivés de la racine *ṣahâ* (*ṣahwah, tour*), remonte au moins aux croisades. En effet, Abu l-fidâ', qui connaissait cette région et qui paraît rendre, mieux que le plus classique Yâqût, la prononciation locale, vocalise Ṣahyûn et les sources latines écrivent Saone (avec les variantes plus rares Sehone, Seone). — Sur Balâṭunus = Qal'at Mehêlbah, voir mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 74 et suivantes.

P. 141, n. 4 : Marimin; le texte de Kamâl ad-dîn, dans l'édition de l'Académie, donne un groupe illisible, ressemblant à مربين (de Sacy : Marbin) et que M. Barbier de Meynard (*H. or. Cr.*, III, p. 622) a lu مريمين, Merimîn. Il est d'autant moins aisé d'en tirer parti qu'on ne sait trop où chercher cette localité. Kamâl se contente de la placer dans le Djabal as-Summâq, district montagneux souvent nommé, mais dont on n'a pas encore, semble-t-il, fixé la position exacte. Une opinion courante le place dans le Djabal an-Nṣairiyyah, là où s'élèvent les forteresses des Assassins; voir Derenbourg, *Vie d'Ousâma*, p. 399; Dussaud, *2e voyage*, p. 44. Yâqût, qui décrit le Summâq sans le localiser exactement (une vaste montagne dans les districts occidentaux d'Alep), dit que les villes, villages et forteresses qu'il renfermait en grand nombre appartenaient en général aux Ismaïliens; cf. Blochet, dans *R. O. L.*, IV, p. 147, n. 5. Mais il ne cite aucun nom et le district sauvage qui renferme les célèbres forteresses des Ismaïliens ou Assassins, dans le Djabal an-Nṣairiyyah, n'a jamais été rempli de villes, ni fait partie de la province d'Alep, au sens étroit du mot. En revanche, la plupart des passages relatifs au Summâq, dans les chroniqueurs arabes, nous conduisent à le chercher quelque part dans le quadrilatère Apamée-Ma'arrah-Alep-Ḥârim, probablement à proximité de Sarmîn (voir surtout Dimachqi, trad. Mehren, p. 274), non pas à l'est (carte Rey), où l'on ne voit guère qu'une vaste plaine, mais plutôt à l'ouest ou au sud, puis-

que, dans ces mêmes sources, le district montagneux au nord de Sarmîn s'appelle le Lailûn. On sait que toute cette région, quand les Francs s'en emparèrent, était infestée d'Ismaïliens convertis par la mission, célèbre alors, d'Alep et c'est sans doute à ces gens que Yâqût fait allusion, dans la phrase citée plus haut.

Il faut donc chercher à l'ouest ou au sud de Sarmîn et de Dânîth et, si la leçon مريمين est la bonne, lire Maryamîn (et non Marimîn, dans Yâqût, où la vocalisation est d'un copiste ou de l'éditeur). Yâqût nomme deux localités de ce nom. L'une près de Ḥomṣ, qui est l'antique Mariamme (Dussaud, 2e *voyage*, p. 12), n'a rien à voir ici. L'autre, « un village connu dépendant d'Alep », conviendrait mieux; mais on ne l'a pas encore localisée. La carte Rey marque, au sud d'Alep, un village de Margamin qu'on ne retrouve pas sur les cartes plus récentes; mais si ce village est le second Maryamîn de Yâqût, il est au nord-est de Sarmîn et de Dânîth, c'est-à-dire dans la direction opposée à celle où il faut chercher la localité problématique. D'ailleurs, après la défaite des Francs à Dânîth, leur ligne de retraite derrière l'Oronte était non à l'*est*, mais à l'*ouest*. Une de ces lignes, au nord-ouest, passait par Ḥârim et Djisr al-Ḥadîd vers Antioche: l'autre plus courte, au sud-ouest, tendait vers Djisr ach-Chugr. C'est sur une de ces lignes qu'était la localité problématique, puisque c'est là que le comte Robert fut fait prisonnier dans sa fuite. Or il existe, sur la seconde ligne, un Maryamîn que mon itinéraire place à environ 15 kilomètres au nord-est de Djisr ach-Chugr (Mirjamîn, à 9 kilomètres à l'est de Djisr, sur la carte Hartmann, *Das Liwa Haleb*). Elle est en ruine, par conséquent ancienne; que ce soit ou non le Maryamîn d'Alep de Yâqût, c'est celle qui convient ici, si l'examen des manuscrits de Kamâl autorise la leçon مريمين.

P. 149, n. 4 : Zedschr el-akaba; le manuscrit du *Mirât* donne رحر العقبة, sans ponctuer le premier nom, que les éditeurs de l'Académie ont lu زجر, Zedjr, par hypothèse; voir

H. or. Cr., III, p. 562. Il faut lire Zaḥar al-ʿaqabah, du moins d'après la carte anglaise, qui écrit ce nom Zahar el-'akabi; cf. Schumacher, *Northern 'Ajlân*, p. 147. Cette localité, située à l'est du Jourdain et au sud de Mkês, devint, sous le sultan Muḥammad, fils de Qalâwûn, un relai de poste sur la route de Baisân à Irbid, suivant ʿUmari, qui écrit ce nom زحر; *Ta'rîf*, p. 192.

P. 150 : Suivant Kamâl ad-dîn, cité ici, c'est en djumâdâ II 515 (septembre 1121) qu'Îlgâzî fit démolir la citadelle d'Alep. En revanche, Ibn Chaddâd (*Aʿlâq*, ms. cité, f° 8 v°) donne la date 510 (1116-1117); mais un copiste a peut-être sauté le chiffre *cinq* dans ce manuscrit.

P. 150, n. 3, 153 et 180 ; ...eine alte Klosterruine (texte de Kamâl ad-dîn : *dair kharâb qadîm*) ...ed-Der... Burg ed-Der... On ne saurait conclure, sans autre indice, à l'identité de ces localités. Cette région, couverte de ruines chrétiennes, est riche en lieux du nom de *dair, couvent*, soit qu'ils marquent réellement l'emplacement d'un ancien monastère, soit que ce mot court, qui ressemble beaucoup à *dâr, maison*, désigne, dans le bouche des indigènes, une construction quelconque d'aspect antique et qu'ils jugent antérieure à l'Islam. C'est ainsi que dans les campagnes réformées au nord du lac Léman, toute construction voûtée ou d'aspect ancien passe pour un couvent, parce qu'elle est antérieure à la Réforme, qui supprima les monastères. On trouve plusieurs *dair* sur les cartes, pourtant bien imparfaites, du nord de la Syrie; citons Dêr, à un kilomètre au nord de Turmanîn, où s'élevait la belle basilique décrite par M. de Vogüé et récemment détruite; Dêr el-Banât, plus à l'ouest; Dêr, ruines sur le chemin de Sarmadâ à Ḥârim, à un kilomètre au sud-ouest de Dêḥes, autre ruine connue par une inscription syriaque et dont le nom renferme peut-être le mot *dair* (Dêr-Ḥas [?]; cf. Khirbat Ḥâs, près de Bârah); voir les cartes Rey et Blanckenhorn et mon itinéraire inédit.

P. 155, n. 6 : Le titre *sahenas*, qu'Orderic Vital donne à l'émir Bâlak, ne peut guère être le titre persan (et non arabe) *châhanchâh*. Au point de vue formel, l'équivalence est bonne, en ce sens que la chuintante arabe est toujours rendue par une sifflante latine; voir une note à p. 377, n. 1. Toutefois, on attendrait plutôt *sahensa*, l'*â* final de *châhanchâh* ne pouvant tomber si facilement. Mais *châhanchâh*, titre *honorifique* et *souverain*, du moins à cette époque, ne convient guère à un simple feudataire comme l'était Bâlak, dont je ne crois pas que l'on connaisse aucune monnaie. Il s'agit plutôt d'un titre de fonction, en tout cas, d'un titre non souverain. Le titre *isfahsalâr* «général», très répandu parmi les feudataires de Syrie, qui étaient aussi les commandants des contingents militaires fournis à leur suzerain, ce titre conviendrait bien à Bâlak; mais au point de vue formel, l'équivalence est bien lâche. Serait-ce *chiḥnah*, *préfet*, titre fréquent à cette époque? Malgré les apparences, l'équivalence est au moins aussi bonne qu'avec *châhanchâh*. Dans la prononciation de *chiḥnah*, l'*i* tourne à l'*a*, sous l'influence de la gutturale fricative qui suit, et l'*h* final n'a plus de valeur phonétique; dès lors, ce mot est bien rendu par *sahena(s)*, l'*s* final pouvant n'être qu'un indice latin, comme dans Noradin(u)s (Nûr ad-dîn), Siracon(u)s (Chîrkûh), etc.

P. 166, n. 5 : Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 228) donne quelques détails inédits sur Tyr avant et pendant les croisades.

P. 177, n. 7 : La poste aux pigeons, sur laquelle divers auteurs arabes donnent de curieux détails, fonctionna longtemps en Orient. Les pèlerins des XV[e] et XVI[e] siècles racontent qu'en vue d'Alexandrie, les officiers du port, montés à bord pour inspecter les galères, faisaient leur rapport en renvoyant des pigeons à terre.

P. 178, n. 1 et *passim* : L'auteur place la *cavea Roob* des chroniqueurs latins au défilé qui porte aujourd'hui le nom de Raḥûb. Cette identification, faite par M. Wetzstein, est par-

faitement claire sur la nouvelle carte de M. Schumacher, illustrée par la description de l'éminent voyageur (*Z. D. P. V.*, XX, p. 178). Près de sa source (*'ayûn ar-Raḥûb*), le Wâdi ar-Raḥûb forme une gorge étroite et profonde, dans les parois de laquelle sont percées des cavernes (*mu'allaqât* ou *magârât ar-Raḥûb*). Au-dessus des sources se dressent les ruines informes d'une construction probablement militaire, puisqu'elle est entourée d'un mur d'enceinte (*khirbat ar-Raḥûb*). D'après une communication privée de M. Schumacher, ce passage devait avoir une valeur stratégique et l'on voit encore les ruines d'un pont (?) sur le ravin, un peu en aval de la Khirbat ar-Raḥûb. C'est là que passe la grande route de Galilée au Ḥaurân, par Mkês et Mzêrib; or, les chroniqueurs latins parlent toujours de la cave Roob comme d'un point important sur cette route et situé entre Gadara (Mkês) et la plaine de Madan, c'est-à-dire du Wâdi al-Maddân, que cette même route traverse tout près de Mzêrib, sur un vieux pont, le Djisr al-Maddân. M. Schumacher a retrouvé, sur ce pont, les lions de Baibars, indice d'un passage stratégique important. Il n'y a donc aucun doute sur l'identité de Roob et Raḥûb et il est désormais inutile de grossir les flots d'encre que ce petit problème a fait couler, depuis le Ῥοώϐ d'Eusèbe jusqu'au mémoire de M. Rey.

Reste le mot de *cava, cavea*, que les auteurs latins associent toujours au nom de Roob. Ces caves des guerres des croisades étaient, pour la plupart, de vraies cavernes fortifiées aux flancs des rochers (*Sultans Mamlouks*, II a, p. 259). M. Röhricht en parle, d'après les auteurs, sous le nom de *Höhlenfestung, Höhlenburg*, sans qu'il soit facile de les localiser et de les distinguer l'une de l'autre. En comparant les passages relatifs à ces caves, il semble qu'on peut en distinguer trois principales : 1° la cave de Tyrum, Chaqîf Tîrûn des auteurs arabes, dans le territoire de Tyr et Sidon (Röhricht, p. 321); 2° une caverne en Galaad, c'est-à-dire de l'autre côté du Jourdain, à peu près à la hauteur de la mer Morte (Röhricht, p. 219 et 293); 3° une caverne dans le pays de

Suete (Röhricht, p. 294, 295, 322 [?], 397 et 400). Celle-ci était quelque part à l'est du lac de Tibériade, à environ 50 kilomètres de cette ville. Cette distance et la description minutieuse qu'en donne G. de Tyr concordent si bien avec ce que nous savons du défilé de Raḥûb, grâce à M. Schumacher, qu'il semble que l'on puisse identifier la cave de Suete [1] avec la cave Roob, quoique G. de Tyr emploie toujours ces deux noms séparément. Alors, dans cet auteur, le mot *cava* désigne les cavernes (*mu'allaqât* ou *magârât*) taillées dans les rochers de Raḥûb, peut-être le défilé lui-même, formant comme une cave en travers de la route. Si je rouvre ce débat sans y rien apporter de nouveau, c'est que certains indices m'avaient conduit à chercher ici, dans le mot *cava*,

[1] Ce nom, que G. de Tyr écrit Sueta, Suite, Suhite, a été identifié avec la terre de Ṣuwêt, marquée par MM. Wetzstein et Schumacher (*Reisebericht*, p. 46; *Z. D. P. V.*, XX, p. 174 et cartes annexées). Quel que soit le sens de ce nom, la région qu'il désigne semble un peu trop au sud-est pour avoir été possédée par les Francs et je ne le retrouve pas dans les auteurs arabes des croisades, mais seulement au début du XIVe siècle, dans Dimachqi et 'Umari, *Masâlik*, Paris, 5867. En revanche, les premiers donnent souvent le nom de Sawâd à une partie de la Transjordane, notamment à toute la région qui s'étend à l'est du lac de Tibériade (*H. or. Cr.*, I et III, index; Yâqût; Dimachqi) et ils affirment qu'une partie du Sawâd appartenait aux Francs. Aussi je me demande si le Suete de G. de Tyr, où les Francs possédaient une cave fortifiée, n'est pas plutôt la partie du Sawâd qui leur appartenait et qui paraît avoir compris la région de Raḥûb (Roob). Bien que l'équivalence Suete = Sawâd semble moins bonne que Suete = Ṣuwêt, elle est suffisante si l'on suppose le mot *Sawâd* prononcé *Suwêd*, avec l'*imâlah* syrienne. On peut même se demander, en songeant à l'étymologie un peu factice que M. Wetzstein propose pour *Ṣuwêt*, si ce nom n'est pas simplement une déformation de *Sawâd*, déformation qui remonterait au XIVe siècle, puisque Dimachqi donne les deux formes, sans qu'on voie clairement s'il entend parler de deux régions différentes; éd. Fraehn, p. 76, 200 et 201; trad. Mehren, p. 88, 270 et 272.

une transcription de l'arabe *qal'ah, forteresse,* et dans la cave Roob, non les cavernes de Raḥûb, mais la ruine signalée par M. Schumacher sous le nom de Khirbat ar-Raḥûb, qui eût représenté une ancienne Qal'at ar-Raḥûb. A l'appui de cette hypothèse, je constatais que le mot *cava,* dans G. de Tyr, n'est pas toujours l'équivalent de *caverne* (*cavan* et *cavam* = *al-uqḥuwânah;* Röhricht, p. 398, 404 et 424) et que le texte latin de G. de Tyr, qui explique la plupart de ces caves par *spelunca, caverne,* n'emploie jamais ce mot en parlant de la cave Roob. Toutefois, le premier argument se réduit à un rapprochement accidentel et le second tombe de lui-même si l'on identifie la cave Roob avec la cave de Suete, dont G. de Tyr dit expressément *spelunca.* Quant aux deux autres caves, celle de Tyrum et celle de Galaad, c'étaient aussi des cavernes fortifiées, car G. de Tyr emploie, pour les deux, le mot *spelunca* et Yâqût, en décrivant Chaqîf Tîrûn, explique le mot syrien *cheqîfa, rocher,* par l'arabe *kahf, caverne.*

P. 197, n. 4 : La distance de onze heures entre Ḥamâh et Maṣyâd semble un peu forte aujourd'hui. Abu l-fidâ' compte une journée et l'itinéraire de Burckhardt un peu plus de onze heures; mais celui de M. Rey réduit ce chiffre à environ huit et le plus récent, celui de M. Dussaud (*2e voyage,* p. 45), compte exactement huit heures. L'on m'a dit même, à Ḥamâh, qu'on peut atteindre Maṣyâd en six heures, mais il vaut mieux s'en tenir à huit.

P. 198, n. 2; 712, n. 1, et 943, n. 4 : Cursarium ou Quṣair, aujourd'hui Qal'at az-Zau, est assez exactement à 11 kilomètres au sud-sud-est d'Antioche, d'après mon itinéraire inédit. Je possède quelques relevés des ruines de cette forteresse encore peu connue.

P. 205, n. 3 : La description la plus récente de Bârîn (بارين dans une inscription inédite du Krak) est de M. Dussaud, *2e voyage,* p. 13.

P. 219 et *passim* : J'ai déjà dit un mot de la caverne fortifiée de Galaad (voir une note à p. 178, n. 1), que l'auteur semble identifier avec celle du pays de Suete, à en juger par les références qu'il donne en plusieurs endroits de son livre. J'incline à croire avec lui que cette dernière est la même que la cave Roob, mais je pense qu'il faut la distinguer de la première, qui devait être plus au sud. La discussion de ce problème assez compliqué dépasserait le cadre de cette étude.

P. 220 : Abak ed-daula, lire Abak tout court, puisque c'est le nom propre. J'ai dit (voir la première de ces notes) qu'il vaudrait mieux, en règle générale, donner les seuls noms propres arabes, en réservant les surnoms pour les cas où le nom propre est inconnu ou peu usité. Si l'on veut ajouter un surnom d'Abak, il vaudrait mieux choisir Mudjîr ad-dîn, surnom plus connu que 'Aḍb ad-daulah. De même, un peu plus loin, il suffit de lire Anar tout court (plutôt Unur ou Onör, d'après M. Blochet, dans *R. O. L.*, V, p. 565, ou Onär, dans Houtsma, *Glossar*, p. 30), puis Zenki au lieu de Imad ed-din. On pourrait alors, dans l'index, classer tous ces personnages à leur nom propre, au lieu d'avoir à les chercher tantôt à leur nom, tantôt à l'un de leurs surnoms.

Même page : Sarchod ; quelle que soit l'orthographe adoptée pour ce nom, dont il existe plusieurs variantes en arabe, la deuxième syllabe est en *a*.

Même page : Les mouvements de Zanki et des Francs devraient être précisés. Le premier ne pouvait se rendre de Damas à Buṣrâ *en passant par* (über) Ṣalkhad ; on le voit sur la carte. Suivant les textes cités, Zanki part de Damas et s'avance à la rencontre des Francs jusque dans le territoire de Buṣrâ et Ṣalkhad. Puis, ne les trouvant pas, il revient dans la plaine de Damas et va camper, non à Adraat (Der'ât), mais au village de 'Adhrâ, qu'Ibn al-Athîr place au nord de Damas et qui est exactement à 20 kilomètres au nord-est de cette ville (cartes Stübel et Baedeker).

Page 224, n. 4 : La forteresse de Ṣafad a-t-elle été bâtie

en 1140? Cette date vient de M. Derenbourg, qui l'emprunte à M. Rey (*Colonies*, p. 445). Celui-ci ne cite pas sa source; peut-être est-ce M. Guérin, qui pense que Ṣafad fut bâti sous le roi Foulques, entre 1138 et 1140 (*Galilée*, II, p. 422; cf. *Survey of Western Palestine*, I, p. 249). Il cite J. de Vitry et M. Sanuto; mais, comme l'a remarqué Robinson (*Palestine*, III, p. 327), ces auteurs ne donnent pas la date exacte de la construction. Bien plus, quoi qu'en dise Robinson, ni l'un ni l'autre n'attribue la forteresse à Foulques et si Sanuto en parle dans un chapitre où il raconte incidemment la mort du roi, on ne peut en conclure que celui-ci l'a fait bâtir, puisque l'ouvrage de Sanuto n'est pas strictement chronologique. En résumé, la date ne ressort d'aucune des sources citées, ni de G. de Tyr, qui parle pour la première fois de la forteresse en 1157, et j'ignore s'il en est question dans l'opuscule *De constructione castri Saphet*, que je n'ai pas entre les mains.

La seule date précise, je la trouve dans Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 220) : «Ṣafad fut bâti par les Templiers en 495 (1102)». Sous cette forme, l'assertion d'Ibn Chaddâd, reproduite par 'Umari au XIVe siècle (*Masâlik*, Paris, 5867), ne saurait être exacte, puisque le Temple ne fut fondé qu'en 1118. Si elle renferme une part de vérité, c'est plutôt dans la date, car aucun auteur latin n'attribue la fondation de Ṣafad aux Templiers; on sait d'ailleurs que les grands ordres n'acquirent que plus tard les châteaux du royaume, devenus trop lourds pour de simples feudataires. Si Yâqût a décrit, sous le nom de Forteresse des Templiers (*ḥiṣn ad-dâwiyah*), un château qu'on a identifié, non sans vraisemblance, avec Ṣafad, c'est précisément qu'à l'époque où il écrivait, Ṣafad était au Temple. Or, Ibn Chaddâd écrivait plus tard encore, vers 1280, alors que la date de l'acquisition de Ṣafad par le Temple devait être oubliée des auteurs arabes. A cette époque, la prise récente de la forteresse par Baibars était présente à toutes les mémoires, et la brutale exécution des Templiers devait avoir impressionné l'auteur, propre témoin des conquêtes du sultan. Dans ces cir-

constances, il est assez naturel qu'il attribue la construction de Ṣafad aux Templiers eux-mêmes; en revanche, il est moins facile d'expliquer une erreur de date qui ne paraît pas être le fait d'un copiste, puisque cette date se retrouve dans 'Umari. Enfin, la date 1102, quoique un peu reculée, s'explique assez bien par l'état politique et militaire du royaume à cette époque. En résumé, l'on peut croire que la forteresse fut bâtie dès 1102, sous Baudoin Ier. La suite est connue : vers 1168, le roi Amaury la donna aux Templiers (Strehlke, *Tabulæ*, n°s 4 et 5; Röhricht, *Regesta*, n°s 447 et 465), qui la possédaient en 1179 (Maqrîzi, dans *R.O.L.*, VIII, p. 533), auxquels Saladin l'enleva en 1188 (*Eracles*, p. 104 et 187; J. de Vitry, éd. Bongars, p. 1144; Abû Châmah, dans *H. or. Cr.*, IV, p. 344), qui la reprirent en 1240 et la perdirent définitivement en 1266; voir une note à p. 860.

P. 226 : A propos de la construction d'une forteresse, il faudrait dire plus clairement qu'il s'agit du château d'Ibelin, localisé à Yabneh, et citer peut-être les descriptions les plus récentes des ruines médiévales de ce village (Rey, Conder, Clermont-Ganneau). En effet, à la page suivante, n. 4, il est question d'Ibelin comme si on l'avait nommé plus haut.

P. 238, n. 2 : Tuntasch, lire Altuntasch, car les deux premières lettres font partie du nom turc (*altun tach;* Houtsma, *Glossar*, p. 34). Ce nom est écrit التونتاش dans Abû Châmah, que l'auteur cite ici, et التنتاش dans Ibn Chaddâd, qui raconte le même événement (*Barq*, ms. cité, p. 177). Si G. de Tyr écrit Tanteis, c'est qu'il a pris aussi les deux premières lettres pour l'article arabe. — Sur Kumuchtakin, cf. *Z. D. P. V.*, XIX, p. 108, et *Barq, loc. cit.*

P. 239 en haut : So zogen also die Christen über den Pass von Rahub nach dem Meidan... L'auteur renvoie ici à la page 220, où il est question du *maidân*, ou *hippodrome* de Damas; il faudrait renvoyer à la page 178, où l'on a parlé du Wâdi al-Maddân. Pour s'en convaincre, il suffit de com-

parer, dans les deux campagnes, l'itinéraire suivi par les Francs. En 1126 (p. 178), Foucher les fait passer par cavea Roob, Meddam flumen (G. de Tyr dit ici : planities Medan) et Salome (Ṣanamain); en 1147 (p. 239), G. de Tyr les conduit par cavea Roob, planicies Medan et Adratum (Derʿât). Un coup d'œil jeté sur les cartes, notamment sur celle de M. Schumacher (*Z. D. P. V.*, XX), montre qu'il s'agit, dans l'un et l'autre cas, non de l'hippodrome de Damas, peu connu des auteurs latins et situé beaucoup trop au nord, mais du Wâdi al-Maddân, c'est-à-dire de la plaine et du cours d'eau devant lesquels débouche la grande route militaire Galilée-Ḥaurân, après avoir passé la cave Roob (Raḥûb; voir plus haut une note à p. 178, n. 1). Pour atteindre Mzêrib, première étape des Francs dans toute opération contre les plaines du Ḥaurân et de Damas, cette route traverse le Maddân sur un pont du même nom, dont les ruines trahissent encore la valeur stratégique (lions de Baibars) et que les Francs devaient traverser pour gagner Derʿât ou Ṣanamain. D'ailleurs, dans les deux récits, G. de Tyr donne exactement la même orthographe, *Medan*, et dans le second, il ajoute que chaque année, les caravanes de tout l'Orient musulman s'assemblent dans cette plaine, où se tient une grande foire durant plusieurs jours. Or, c'est là précisément, au sud de Mzêrib, que cette foire a lieu de nos jours, chaque année, avant le départ définitif de la grande caravane de la Mecque. M. Röhricht a cité ce détail à la page 178 et j'ai pris, en 1893, deux photographies de ces campements pittoresques.

En revanche, à la page 220, il s'agit bien de l'hippodrome de Damas, ou plus exactement d'un grand faubourg au sud de la ville, qui porte encore le nom de Maidân; en effet, j'ai montré, dans une note à cette page, que la scène, à ce moment, se joue dans la plaine de Damas. Enfin, dans l'index, il faut rajouter la référence à la page 220 (à Meidan) et celle à la page 239 (à Meddan).

P. 268 : Sarchok, lire Surchak, d'après MM. Karabacek

et Barbier de Meynard (Abu Châmah سرخاك, inscription de Buṣrâ سرخك, Ibn Chaddâd صرخك).

P. 272 : La forteresse de Gazzah s'élevait probablement sur la colline qui porte aujourd'hui le seraï du mutasarrif, non loin de la grande mosquée, la belle église des Croisés, dont on pourrait citer ici les plus récentes descriptions (Conder, Clermont-Ganneau).

P. 273, n. 2 : Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 275 et suiv.) donne un bon résumé de l'histoire de Gazzah et d'Ascalon. Comment cette dernière ville a-t-elle entièrement disparu et pourquoi n'a-t-on pas encore utilisé cet excellent champ de fouilles?

P. 283 et 315 : Zawila, lire Zuwaila et rajouter ce nom dans l'index.

P. 288, n. 5 : Hunain, lire Hunin, comme ailleurs.

P. 292 : Nachdem er die Festung an *Bernhard* von S. Valéry übergeben hatte... D'après Robert de Torigni, cité ici (éd. Delisle, I, p. 316), c'est à *Renaud* de Saint-Valéry, le père de Bernard, que le roi donna Harenc (Ḥârim). Mais suivant G. de Tyr, c'est « au prince Renaud », c'est-à-dire à Renaud de Châtillon, en sa qualité de prince d'Antioche, et cette version, adoptée par M. Schlumberger dans son *Renaud de Châtillon*, p. 91, est plus vraisemblable, puisque Harenc était un fief naturel d'Antioche. Il faut croire que le chroniqueur Robert, qui était Normand, nomme ici par erreur son compatriote Renaud de Saint-Valéry, au lieu de Renaud de Châtillon. En effet, l'addition du Bec à la chronique de Robert, qui raconte plus en détail la prise de Harenc et y signale aussi la présence de Renaud de Saint-Valéry, ne dit pas que le roi lui ait remis Harenc; or, M. Delisle a montré que cette addition est souvent plus exacte et plus complète que la chronique même de Robert.

P. 292, n. 2 : Suivant Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 173), qui n'est pas d'accord avec les sources citées dans

IMPRIMERIE NATIONALE.

cette note, Nûr ad-dîn aurait pris Baalbak très vite après Damas, le 7 rabî' II 549 (21 juin 1154). La seule inscription de Nûr ad-dîn à Baalbak, datée de 563, n'est d'aucun secours ici.

P. 301 : ... die *nördlich* von Antiochien gelegenen Berge... Les auteurs cités plaçant « sur les bords de l'Oronte » le lieu où l'empereur fut assailli, sans en indiquer la direction, il faut le chercher soit à l'ouest d'Antioche, soit plutôt à l'est, comme l'a fait M. Schlumberger, dans *Renaud de Châtillon*, p. 144.

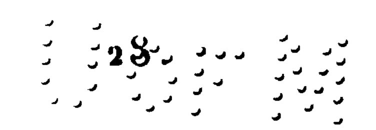
P. 302, n. 1 : Balanea ne peut être Valania (Bâniyâs), localité sur la côte, bien loin au sud-ouest d'Antioche, tandis qu'il faut chercher la première à l'est, sur la route et à l'entrée du pays d'Alep. Cette situation générale de Balanea ressort des auteurs, qui donnent plusieurs variantes de ce nom, sans préciser la position du lieu. Le traducteur de G. de Tyr ayant rendu *vadum Balenae* (et non Balaneae) par « gué de la Balene » (var. Balaine), M. Schlumberger (*Renaud de Châtillon*, p. 136) y voit « le fameux gué de l'Oronte appelé de la Baleine ». Mais les sources ne parlent point ici de l'Oronte, que l'armée des Francs, partie d'Antioche, avait très probablement passé au Pont de fer. En effet, ce pont était alors entre leurs mains, puisqu'ils venaient de prendre Ḥârim (voir une note à p. 292) et qu'on les voit, peu après, fortifier ce même pont (voir une note à p. 307). Ce *vadum Balenae* de Guillaume, que le chroniqueur arménien Grégoire (Balanê) place « à la frontière alépine », n'était donc pas au bord de l'Oronte, mais plus à l'est. Or, on ne voit pas bien quel autre fleuve les Francs auraient traversé par un gué. M. Rey (*Princes d'Antioche*, p. 53) croit reconnaître ici le Wâdi Bala (cartes Rousseau : Belâa; Blanckenhorn : Bal'a), dépression marécageuse à l'ouest d'Idlib. Bien que ce point paraisse un peu trop au sud, que l'orthographe de ce nom ne soit pas fixée et que les cartes citées le donnent sans le faire précéder, comme M. Rey, du mot *wâdî*, l'identification est

assez tentante, parce que le *vadum* de Guillaume, que le traducteur français a rendu par *gué*, pourrait être une transcription de l'arabe *wâdî*. Toutefois, cette dernière hypothèse est peu vraisemblable, car il y a dans G. de Tyr un exemple certain de *vadum* = *gué* : le vadum ou gué Jacob, sur le Jourdain, dont la position est bien connue.

P. 307 : Während dessen baute Balduin dicht an der eisernen Brücke eine alte Burg wieder auf... Les environs du Pont de fer étant entièrement plats, il s'agit ici non d'une forteresse proprement dite, mais d'une tête de pont fortifiée, commandant le passage, ainsi que le prouve clairement le texte de G. de Tyr. A l'entrée du pont moderne, sur la rive gauche, s'élève un hameau qu'il vaudrait la peine d'explorer.

P. 315 : ... bis nach Saada und zum Brückenthore... Il faut lire, évidemment, Bâb Sa'âdah et Bâb al-Qanṭarah, deux portes de l'enceinte ouest du Caire, sur le grand canal (Maqrîzi et Ravaisse, *Essai*, pl. 2); je ne retrouve pas ce passage dans les auteurs cités.

P. 316 : Le récit de la bataille de la Boquée n'est pas assez clair, car on croirait, d'après le contexte, qu'elle eut lieu sous les murs de Ḥârim. La Boquée, appelée encore *al-buqaî'ah*, *la petite dépression*, par opposition à la grande dépression célé-syrienne, *al-biqâ'*, forme une cuvette ovale à fond plat et marécageux, entourée de collines, que la route de Ḥoms à Tripoli traverse à son extrémité sud. La forteresse du Krak se dresse à près de 300 mètres au-dessus d'elle, sur une crête au nord-ouest. L'aspect des lieux fait comprendre à merveille le désastre de Nûr ad-dîn, surpris par les Hospitaliers du Krak, dans un terrain défavorable, encaissé de toutes parts, échappant à grand peine en perdant tout son bagage. Je me souviens qu'en traversant paisiblement la Boquée, un des mulets de mon escorte se brisa la jambe en glissant sur le sol mou.



P. 328 : Damanhut, lire Damanhur, comme dans l'index; dans G. de Tyr, le *t* paraît être une ancienne faute de copie.

P. 328, n. 1 : Dans le nom donné par G. de Tyr (Benercarselle et variantes), on reconnaît les mots *ibn* et *allâh* (cf. une note à p. 357), mais je ne puis tirer parti des lettres centrales (*ibn gars al-dîn ? ?*).

P. 329 : ... am Karafa*berge* ... Le nom de Qarâfah désigne les *cimetières* du Caire, qui s'étendaient à l'est de la ville, jusqu'au pied du mont Muqaṭṭam. L'expression *montagne* de Qarâfah n'est donc pas très heureuse, à moins qu'elle ne figure dans une des sources citées, où je ne puis la retrouver.

P. 346, n. 1 : D'après le passage cité de Maqrîzi, le nom de Moalla (ou plutôt Moallaka; sur ce sens de *mu'allaq*, voir *C. I. A.*, I, p. 40, n. 2) s'applique à l'église de la Vierge à Alexandrie, non à celle de Damiette.

P. 348, n. 2 : Aschtera ne saurait être ici Buṣrâ. Il est vrai que M. Wetzstein identifie l'antique 'Achtârôt avec Buṣrâ (Be-'astera), parce que le Tell 'Achtarâ lui paraît un point trop insignifiant pour représenter 'Achtârôt. Quelle que soit la valeur des raisons qu'il invoque, elles n'ont rien à voir ici, où la position de l'antique 'Achtârôt est indifférente. Si les chroniqueurs arabes avaient voulu parler de Buṣrâ, ils auraient employé ce nom, le seul qui leur fût connu. Du moment qu'ils font camper Nûr ad-dîn à 'Achtarâ (variantes عشترا, عشترة, عشترى), il s'agit du Tell 'Achtarâ, marqué sur toutes les cartes. D'ailleurs, on ne voit pas pourquoi Nûr ad-dîn aurait été attendre les Francs à Buṣrâ, tandis que Tell 'Achtarâ est sur la route stratégique Galilée-Ḥaurân, invariablement suivie par les Francs dans leurs attaques sur Damas; voir deux notes à p. 178 et 239. La même observation s'applique à la marche de Nûr ad-dîn en 1172, dont l'auteur parle plus loin, p. 357 : ici encore, Tell 'Achtarâ répond

exactement aux données topographiques, tandis que Buṣrâ serait inexplicable.

P. 350 : Mustandschit, lire Mustadi.

P. 352 :... die Festung Dschebel Akkar... La forteresse dont il s'agit s'appelait alors et s'appelle encore 'Akkâr tout court, comme la ville. Si les sources latines l'appellent Gibelacar (Röhricht, *Regesta*, n° 477; variantes dans *A. O. L.*, II a, p. 399, n. 138; Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 358; Dussaud, *2e voyage*, p. 2), c'est que tout ce district montagneux portait et porte encore le nom de Djabal 'Akkâr. Pour désigner la forteresse, il vaut donc mieux supprimer le premier mot et réunir, dans l'index, les références réparties à Akkar et à Dschebel Akkar; voir plus loin une note à p. 956.

P. 357 : L'ambassade des Assassins à Amaury, qui sert d'exorde au roman de Judith Gautier, est aussi dans J. de Vitry (éd. Bongars, p. 1063; cf. de Hammer, *Histoire des Assassins*, p. 201; Defrémery, *Nouvelles recherches*, p. 56). Le nom que G. de Tyr donne à l'ambassadeur, Boaldelle, répond mieux à Abû 'Abdallâh (Röhricht) qu'à Bahâ' ad-daulah (de Hammer).

P. 377, n. 1 : Le mot *toassin*, dans G. de Tyr (texte français *toussin*), qui désigne des soldats d'un rang supérieur dans l'armée de Saladin, quelque chose comme des sergents d'armes, est tout simplement le turc *ṭawâchin*, transcrit lettre à lettre, avec le changement normal de la chuintante arabe en sifflante latine, comme dans *assassin* de *ḥachîchîn* ou *ḥachchâchîn*, *ferrais* de *farrâch*, *escar* de *achqar*, *Savar* de *Châwir*, *Siracon* de *Chîrkûh*, *Tanteis* de (*Al*)*tuntâch*, *Cesfam* de *Kachfahân*, *Messaara* de *Machgârah*, etc. Ce mot est des plus fréquents dans la littérature arabe médiévale, où il désigne un *eunuque*, un *esclave*, puis un *officier*, ou du moins un militaire appartenant à un corps d'élite, c'est-à-dire précisément ce que Guillaume entend par *toassin*. Sur le double sens civil et militaire de *ṭawâchin*, qu'on retrouve dans

d'autres mots d'origine turque (*agâ*, peut-être *atâbak*, *lâllâ*), voir *Sultans Mamlouks*, I b, p. 132, n. 163[1].

P. 389, n. 3 : Kerak ; il vaudrait mieux dire Krak, avec G. de Tyr, qui écrit ici *Crac ;* sur les divers noms de cette forteresse, voir une note à p. 955, n. 2. Le nom arabe de Karak ne la désigne en aucun cas, car il s'applique toujours à la ville et à la forteresse de Karak de Moab, que les Francs appelaient le Krak ou *Petra deserti.*

P. 411, n. 1 : Le rachat des musulmans pris par les Francs fait l'objet d'une donation consacrée par une célèbre inscription arabe de Buṣrâ ; voir mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 24. Cette institution se retrouve au xve siècle, où il s'agit, naturellement, des Francs de Chypre ; voir *Sulûk*, Paris, 1727, f° 361 v°.

P. 423 : Fûlah est au sud-*ouest* du Thabor.

P. 433, n. 3 : Lûbiyah est au sud-sud-*ouest* de Ḥaṭṭîn.

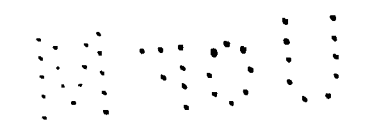
P. 442, n. 1 : Caracois ; bien que l'identification soit faite dans l'index, il serait bon de nommer ici le fameux Qarâqûch.

P. 443 : Malik el-Muzaffar ed-din, supprimer : ed-din ; pour l'article arabe, voir deux notes à p. 55 et 56.

P. 445 : Sonkor ed-Dawawi (*Beiträge* de l'auteur : Sanḳar al-Dawâwi) ; je ne retrouve ce nom ni dans les sources citées ici, ni dans quelques autres.

P. 446 en bas : Von Beirut aus wandte sich Saladin gegen Tyrus... er eroberte auf dem Marsche dorthin Botrys... (cf. *Beiträge*, I, p. 133). La phrase n'est pas irréprochable,

[1] L'identification de *toassin* = *ṭawâchin* et *caragolam* = *qarâ-gulâm* est confirmée par un passage de Maqrîzi, précisément sur l'armée de Saladin, dont il énumère les émirs (officiers), les *ṭawâchin* et les *qarâ-gulâm ;* voir *R. O. L.*, VIII, p. 543, où la traduction et la note de M. Blochet doivent être légèrement modifiées, car *ṭawâchin* a très souvent (ailleurs) le sens d'eunuque et le pluriel *qarâ-gulâmiyyah* de Maqrîzi est régulier ; cf. *atâbakiyyah*, *des atâbaks*, etc.



puisque Batrûn (Botrys) n'est pas sur la route, même détournée, de Beyrout à Tyr. Les chroniqueurs qui signalent la prise de Batrûn, *Eracles* et Ernoul, la mentionnent après celle de Djebeil et avant la marche de Saladin sur Tyr. Saladin ou son armée suivit donc la route Beyrout, Djebeil, Batrûn et retour à Beyrout; la marche ultérieure sur Tyr ne joue plus aucun rôle ici.

P. 450, n. 4 : Parmi les localités prises par Saladin pendant sa marche sur Ascalon, l'auteur nomme ici Tibnîn, d'après la traduction d'Abû Châmah dans les *Quellenbeiträge*, mais il montre bien, par un point d'exclamation, que cette leçon ne peut être exacte, puisque Tibnîn est en Galilée et que l'armée musulmane l'avait pris auparavant. En comparant toutes les répliques de ce passage que j'ai sous les yeux, je relève les variantes تبنين, تُبنَى, يُبْنَى, يبنا (Abû Châmah, éd. Boulaq, II, p. 91, trois fois; *Quellenbeiträge*, p. 80 et 81 : *H. or. Cr.*, IV, p. 313 et 314, deux fois; Ibn Chaddâd, éd. Schultens, p. 72; *H. or. Cr.*, III, p. 99; trad. Wilson, p. 117; 'Imâd ad-dîn, éd. Landberg, p. 46; Kamâl ad-dîn, trad. Blochet, dans *R. O. L.*, IV, p. 182); les traductions donnent Tibnîn, Yabneh et Yubna. Tibnîn étant hors de cause, il s'agit probablement de Yabneh, dont la position s'accorde bien avec le contexte. Toutefois, la variante تُبنَى, Tubnâ, dans le meilleur manuscrit d'Abû Châmah, fait songer à la ruine marquée Tibneh sur la carte anglaise, que certains indices permettent de rapprocher d'une forteresse importante, le Toron des chevaliers; voir une note à p. 622, n. 3. Par sa position, cette ruine répond, aussi bien que Yabneh, aux conditions du contexte; mais, pour le moment, je pense qu'il vaut mieux s'en tenir à Yabneh.

P. 465 : Le fondateur de la chaire de la mosquée Aqṣâ, le célèbre Nûr ad-dîn, s'appelait Maḥmûd et non 'Alî. Cette chaire admirable existe encore, bien qu'horriblement badigeonnée, ainsi que l'inscription de Saladin, dont la traduction (même page, n. 1) pourrait être un peu plus précise.

P. 466 : L'identification traditionnelle de la Khânaqâh de Jérusalem avec le palais du patriarche latin a été confirmée récemment par la découverte d'une inscription latine au nom du patriarche Arnulfe ; voir Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, p. 59.

P. 471 : Qarâqûch n'était pas *architecte* (Baumeister), mais intendant du palais fatimite, qui servit de résidence à Saladin, puis surintendant des bâtiments, plus tard enfin, lieutenant général (Ibn Khallikân, 'Abd al-Laṭîf et Casanova). C'est à ces fonctions officielles qu'il dut, non de construire lui-même, mais de diriger la construction des fortifications du Caire et de Saint-Jean-d'Acre. Les auteurs et les inscriptions arabes mentionnent rarement les architectes ou les ingénieurs proprement dits, artisans habiles dont le moyen âge officiel, en Orient plus encore qu'en Occident, a laissé bien ingratement oublier les noms. Les personnages signalés à propos de constructions sont, pour la plupart, de hauts fonctionnaires, chargés, par le souverain, de diriger les travaux, peut-être autorisés à s'enrichir aux dépens de l'entreprise. Ce rôle de Qarâqûch dans les travaux d'Acre tend à confirmer ce que j'ai dit ailleurs du caractère *syrien*, c'est-à-dire en quelque mesure *latin*, des fortifications du Caire ; voir *J. As.*, 8ᵉ série, XVII, p. 468 et suivantes.

P. 474, n. 3 : Yaḥmur, assez mal indiqué sur les cartes, est au *nord-nord-ouest* de 'Areimah, d'après l'itinéraire récent et précis de M. Dussaud, *2ᵉ voyage*, p. 26.

P. 475 : Saladin... *zerstörte*... die berühmte S. Marienkirche... Le texte d'Ibn Chaddâd donne ici *kharaba*, que la traduction de l'Académie rend correctement par *dévasta*, non *détruisit*. J'ai montré (*Inscriptions arabes de Syrie*, p. 17) que les auteurs arabes ont une tendance à exagérer les destructions de monuments, suivant un penchant général des sources historiques ; voir Enlart, *Manuel d'archéologie*, p. 94. Il ne faut donc pas renchérir sur eux et ici, il suffirait de dire *verwüstete*. Il est vrai qu'Hermenger (*Regesta*, n° 678) écrit

à Léopold d'Autriche que Saladin a *détruit* Tortose, mais il ne mentionne pas l'église; or, celle-ci existe encore, offrant l'exemple le mieux conservé, jusqu'aux sculptures des chapiteaux, des monuments religieux des Francs de Syrie. La notice intéressante et les vues de M. Dussaud (*1er voyage*, p. 19; *2e voyage*, p. 27), qui comblent une lacune dans le bel ouvrage de M. de Vogüé, n'en donnent qu'une idée imparfaite, car la partie la plus remarquable de l'église est son intérieur. M. Dussaud croit qu'elle existait en 1154 et il est difficile d'admettre qu'elle ait été détruite par Saladin en 1188 et rebâtie plus tard, car il faudrait descendre trop bas pour le style de l'édifice, qui, dans son état actuel, est remarquablement homogène, à part quelques adjonctions musulmanes. D'ailleurs, Saladin ne resta que peu de jours à Tortose; absorbé par le siége infructueux de la forteresse, il n'eut sans doute ni le temps, ni l'envie de détourner une partie de ses efforts sur la destruction d'un édifice qui n'offrait aucune valeur militaire.

Même page : La position exacte de Maraclée a été déterminée par M. Dussaud (*1er voyage*, p. 22 ; *2e voyage*, p. 36). Quant à Margat, il s'agit ici, non de la forteresse même de Marqab, qui s'élève sur une haute colline, à 2 kilomètres au moins de la mer, mais d'une tour de garde qui dépendait d'elle et qui commande encore directement le passage en ce point de la côte. Les détails topographiques donnés ici par M. Dussaud concordent avec mes relevés et mes souvenirs personnels, dont je tirerai partie dans un autre travail.

P. 476 : La ville de Lattakieh a gardé ses rues droites. Il est curieux que ce plan, d'aspect tout moderne, existât au moyen âge; il remonte peut-être à l'antiquité, comme certaines rues droites de Damas et de Jérusalem.

P. 476, n. 1 : Le Dschelde d'Abû Châmah, dans les *Quellenbeiträge*, est une erreur provenant d'une mauvaise leçon (جلده pour بلده) dans l'édition de Boulaq, II, p. 127. On trouve la forme exacte dans l'édition récente et plus

correcte de l'Académie (*H. or. Cr.*, IV, p. 357), publiée par les soins de M. Barbier de Meynard, et dans le passage original de 'Imâd ad-dîn, éd. Landberg, p. 136. Baldah figure dans plusieurs géographes, itinéraires et périples anciens, sous la forme Paltos[1], plus tard dans une chronique de la conquête musulmane, celle de Belâdhûri, enfin dans quelques actes des croisades (Rey, *Colonies*, p. 332; Röhricht, *Regesta*, nos 428 et 1457). D'après mes souvenirs et un croquis inédit du colonel Favre, de Genève, les ruines de son château, qui s'appelle aujourd'hui Baldi l-Melek, s'élèvent encore au bord de la mer, sur la rive *sud* du Nahr as-Sinn, que l'on traverse sur un petit pont de pierre à deux arches. Par conséquent, le fleuve « large et profond » que Saladin traverse *avant* d'attaquer Baldah ne peut être ce ruisseau, que son armée n'aurait pas traversé en désordre, sous les murs d'une place ennemie, mais plutôt le Nahr Djôbar, cours d'eau plus important, qui se jette dans la mer plus au sud et qui seul, entre Bâniyâs et Djebeleh, pouvait arrêter quelque temps la marche de Saladin.

P. 478 : La description la plus exacte de l'assiette de Ṣahyûn et de l'attaque de Saladin se trouve dans 'Imâd ad-dîn, ainsi que le montrent l'étude et le croquis de M. Rey (*Étude*, p. 105 et suiv.). La forteresse, orientée est-ouest, est défendue par *deux* ravins profonds à escarpements rocheux, qui se réunissent en fourche sous son angle ouest, formant les fronts nord et sud, tandis que le front plus court à l'*est* est défendu par le gigantesque fossé taillé dans le roc, au delà duquel le plateau se prolonge en montant doucement. C'est sur ce plateau, dominant un peu la forteresse, que Saladin dresse ses machines ; elles tirent par-dessus le fossé, tandis que celles de Malik Ẓâhir tirent par-dessus l'un des ravins et

[1] C'est par erreur, que Ritter, XVII, p. 890, citant les sources antiques sur Paltos, ajoute que ce nom est oublié dans les itinéraires, car il figure dans la table de Peutinger, le Stadiasmus et le Synecdemus d'Hierocles; voir l'index de l'édition de Fortia.

font au mur, vers l'un de ses angles, une brèche par laquelle les assaillants pénètrent dans la place ; mais on ne voit pas si l'attaque eut lieu vers l'angle nord-est ou vers l'angle sud-est. Le plateau qui s'élève au delà du ravin nord, plus dominant et plus rapproché des murs de la forteresse que le plateau du ravin sud, offrait une meilleure position à Malik Ẓâhir; d'autre part, c'est l'angle sud-est de la forteresse qui paraît le plus vulnérable. Ce problème exige une nouvelle étude des ruines de Ṣahyûn, qui n'ont pas changé depuis les relevés de M. Rey.

Ajoutons ici, bien que M. Röhricht n'en parle pas, que la localité traversée par Saladin après la prise de Ṣahyûn ('Imâd ad-dîn : القرشية) existe encore, sous le nom de Khân al-Qurchiyyah, dans la vallée étroite du Nahr Kabîr, précisément sur la route de Ṣahyûn à Djisr ach-Chugr, suivie par Saladin. Ce khân, qui figure sur la carte de M. Hartmann (*Das Liwa el-Lādḳije*) et sur mon itinéraire inédit, se retrouve au XVe siècle, dans l'itinéraire du sultan Qâyt-bây (éd. Lanzone, p. 10 ; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, p. 254) et au XVIIe (Maundrell, *Voyage*, éd. 1705, p. 10 : Kan de Crusia).

P. 479 : La position des forteresses de Chugr et Bakâs est fort mal connue, car certaines analogies onomastiques et topographiques ont engendré des erreurs qui se propagent d'un auteur à l'autre; voici l'occasion de compléter, sur ce point, ce que j'ai dit ailleurs (*J. As.*, 9e série, VI, p. 504):

1° *Djisr ach-Chugr*. — Pont-de-Chugr s'élève sur la rive gauche de l'Oronte, au point où la grande route d'Alep à Lattakieh traverse ce fleuve sur un long pont de pierre à plusieurs arches. Ainsi que son nom et sa situation l'indiquent, ce gros bourg n'est, à proprement parler, qu'une tête de pont, autrefois fortifiée peut-être, pour défendre un passage militaire et commercial important. La position stratégique, il faut la chercher à Chugr même, c'est-à-dire au village de Chugr Qadîm, qui s'élève dans la montagne, à 4 ou

5 kilomètres au nord-ouest de Djisr. Par conséquent, si Chugr est l'antique Seleucobelos, il faut chercher cette dernière, non à Djisr, mais au village de Vieux-Chugr, dont le nom même trahit une ancienne localité et dont la valeur stratégique, on va le voir, est indiquée par une forteresse. A part les distances, on retrouve ici le cas, étudié plus haut, de la forteresse et ville haute de Chaizar, représentant l'antique Larissa ou Cesara, commandant une ville basse et un pont sur l'Oronte, le Djisr Chaizar.

2° *Chugr Qadîm.* — Le village de Vieux-Chugr s'étage sur la pente d'un vallon romantique dont le cours d'eau, le Nahr Abyaḍ, coule vers l'est à l'Oronte. Il est dominé par un gros rocher que couronne une forteresse, ou plutôt deux petits châteaux, séparés par un simple fossé taillé dans le roc et qui ont, en réalité, la même assiette, comme les deux châteaux d'Allinges, sur la rive savoyarde du lac Léman; c'est ce double château que les auteurs arabes appellent Chugr et Bakâs. Abu l-fidâ' les décrit ainsi (je corrige à dessein la traduction Guyard) : « Chugr et Bakâs sont deux châteaux forts à la distance *d'un jet de flèche*, sur une montagne allongée; *à leur pied coule un cours d'eau*... ils sont entre Antioche et Apamée, à peu près à la moitié de la route. A l'est de ces deux châteaux, *à une course de cheval*, est le pont de Kachfahân; c'est un pont *sur le cours d'eau*, bien connu, avec un marché où les gens se rassemblent chaque semaine ». Yâqût est encore plus précis : « Bakâs, des districts d'Alep, *sur les rives* (*'alâ châṭṭai*) de l'Oronte, a une source qui coule à son pied...; une autre forteresse *lui fait face*, appelée Chugr. Entre elles deux est un ravin *comme un fossé;* aussi dit-on Chugr wa-Bakâs, en annexant ces deux noms, car *il est impossible de les séparer* l'une de l'autre ». Et plus loin : « Chugr est un château fort auquel fait face un autre appelé Bakâs; ils sont assis au sommet de deux monts séparés par un ravin *comme un fossé*, chacun d'eux *formant le vis-à-vis* ou *la contre-partie* de l'autre ». Enfin au

XIV[e] siècle, 'Umari (*Ta'rîf*, p. 181) dit encore que « Chugr et Bakâs sont comme une seule et même chose[1] ».

Ces descriptions s'accordent avec l'état des lieux. Les deux châteaux ne sont pas *sur le bord* même de l'Oronte, comme l'édition de l'Académie le fait dire, trop étroitement, à Ibn Chaddâd (texte *'alâ djânib*), mais à quelque distance sur la rive gauche du fleuve. Le cours d'eau qui coule à leur pied n'est pas l'Oronte, qu'Ibn Chaddâd et Abu l-fidâ' eussent désigné par son nom propre, mais son affluent, le Nahr Abyaḍ, que ces auteurs, ignorant sans doute son nom, appellent simplement le *nahr;* mon itinéraire inédit fera comprendre cette situation. Enfin l'assiette commune des deux châteaux, séparés par un jet de flèche ou par un fossé, suivant les expressions très justes des géographes, prouve que le pont qui les reliait, d'après Ibn Chaddâd, n'était pas, comme on l'a dit encore, le pont de pierre à treize arches qui traverse l'Oronte à Djisr, bien loin de là, mais un simple pont-levis jeté sur le fossé. Nouvelle analogie avec Chaizar, où le pont-levis de la forteresse a été pris pour le pont de pierre de l'Oronte; voir une note à p. 109.

3° *Kachfahân.* — Suivant 'Imâd ad-dîn, quand Saladin attaqua Chugr et Bakâs, il campa sur le *tell* ou mont de Kachfahân, près de l'Oronte (*'ala al-'âṣî;* Ibn Chaddâd dit: *'alâ châṭṭai al-'âṣî,* sur les rives de l'Oronte). Ce mont s'élevait donc entre l'Oronte et la double forteresse; à première vue, il est impossible de préciser davantage, puisque nous sommes en pleine montagne, coupée de gorges profondes. On a vu d'autre part qu'Abu l-fidâ' place un *djisr* ou pont de Kachfahân *à une course de cheval à l'est des deux forteresses, sur un cours d'eau* qu'il ne nomme pas.

Dans un traité de commerce entre les Vénitiens et le sultan d'Alep, conclu en 1208, celui-ci remet aux premiers le droit de péage au passage *del monte Ceffam* (var. *Cesfam*).

[1] D'autres auteurs, notamment Dimachqi et Ibn Baṭûṭah, signalent Chugr et Bakâs, mais sans aucune indication à relever ici.

M. Heyd (trad. Raynaud, I, p. 375, n. 1) a bien identifié ce nom avec Kachfahân[1] et, connaissant le passage d'Abu l-fidâ', il propose de lire, dans le texte italien (seul connu) du traité, *ponte*, au lieu de *monte*. Disons d'abord que cette correction n'est plus indispensable, puisqu'on sait qu'il y avait, outre le *djisr*, un *tell* de Kachfahân. Or, ce mot arabe est bien rendu par *monte* (cf. Tell al-Djazar et Mont-Gisart) et le péage pouvait aussi bien se percevoir au passage d'un mont (peut-être un col ou un défilé) qu'à celui d'un pont. En tout cas, le pont et le mont qui portaient le même nom devaient être voisins. A défaut d'un texte précis sur l'emplacement du mont, peut-on fixer celui du pont?

Trompé, par les commentateurs d'Abu l-fidâ', sur la situation exacte de Chugr et Bakâs, qu'il place «l'un en face de l'autre sur les bords de l'Oronte», M. Heyd a été conduit à identifier le pont de Kachfahân avec le grand pont de l'Oronte à Djisr. On sait maintenant que les deux châteaux ne sont pas au bord de l'Oronte, mais à plusieurs kilomètres au nord-ouest, dans la vallée du Nahr Abyaḍ. Or ce cours d'eau, contournant le rocher qui sert d'assiette aux châteaux, coule à son pied, au nord et à l'est, avant de descendre à l'Oronte; bien plus, le chemin qui remonte la vallée du Nahr Abyaḍ traverse ce cours d'eau, pour atteindre Vieux-Chugr, sur un petit pont de pierre. Maintenant, si l'on reprend le texte d'Abu l-fidâ', cité plus haut, on verra que son pont de Kachfahân se place plus naturellement à ce petit pont qu'au grand pont de Djisr. L'auteur dit *à l'est des deux châteaux;* or le petit pont est à l'est, peut-être au nord-est, tandis que le pont de Djisr est au sud-sud-est. L'auteur dit *à une course de cheval;* bien que ce terme soit un peu vague,

[1] La forme latine doit être *Cesfam*, la première *f*, dans *Ceffam*, n'étant qu'une faute de copie. L'*n* finale arabe, après une longue, est souvent rendue par *m* latine; cf. Tîrûn et Tyr*um*, Uqḥuwân et Cavam, Maddân et Meddam, etc. Sur l'équivalence de la chuintante arabe et de la sifflante latine, voir une note à p. 377, n. 1; sur les variantes de *Kachfahân*, *Charaf-nâmeh*, éd. Charmoy, I a, p. 270 et 749.

il répond mieux à la faible distance qui sépare le petit pont des châteaux qu'aux 4 ou 5 kilomètres de mauvais chemin, compliqué d'un col escarpé, qui séparent les châteaux de Djisr. L'auteur dit : *c'est un pont sur le cours d'eau,* que Guyard et M. le Strange ont pris pour l'Oronte; mais le texte donne ici *an-nahr* tout court, mot qui s'applique mieux au Nahr Abyaḍ, c'est-à-dire à ce même cours d'eau dont Abu l-fidâ' a dit, deux lignes plus haut : *au pied des châteaux coule un cours d'eau* (*nahr*). Dernier argument : le Tell Kachfahân, où Saladin campe avant l'attaque, était évidemment à proximité immédiate des deux châteaux et non près de Djisr, où le terrain qui entoure la ville est à peu près plat; or, le pont du même nom devait être près de là.

Il est vrai qu'Abu l-fidâ' parle d'un « marché fréquenté qui se tenait auprès de ce pont bien connu ». A première vue, ces mots s'appliquent, mieux qu'à un petit pont dans la montagne, au grand pont de l'Oronte à Djisr, carrefour important des routes Alep-Lattakieh et Antioche-Apamée. D'ailleurs, le traité vénitien qui parle du péage du mont (ou du pont) Cesſam concerne avant tout, comme le prouve le contexte, la route commerciale Alep-Lattakieh; or cette route passe aujourd'hui l'Oronte à Djisr, laissant au nord Vieux-Chugr et ses deux châteaux.

Il y a bien un moyen de concilier toutes ces observations : il suffit de supposer qu'au XIIIe siècle, Djisr ach-Chugr n'existait pas encore. Bien qu'à première vue cette hypothèse paraisse invraisemblable, je ne connais aucun texte qui la contredise absolument. Bien plus, autant que j'ai pu le voir en la traversant rapidement, la bourgade ne renferme aucun vestige antérieur à l'époque ottomane et le grand pont de l'Oronte, malgré son aspect de vétusté, n'est mentionné dans aucune source des croisades que je puisse citer. Les manuels diplomatiques des sultans Mamlouks, si riches en détails curieux sur les routes et les relais de la Syrie aux XIVe et XVe siècles, ne connaissent que Chugr et Bakâs, c'est-à-dire le Vieux-Chugr actuel; du moins, je n'y ai pas encore relevé

le nom de Djisr ach-Chugr. Ce nom ne figure même pas, sous cette forme précise, dans l'itinéraire du sultan Qâyt-bây en 1477 (éd. Lanzone, p. 11) : « . . . Chugr, de la province d'Alep . . .; il y a là *un pont sur des eaux qu'on dit appartenir à l'Oronte . . .* » Cette phrase, que je traduis littéralement, est d'autant plus bizarre que l'auteur de l'itinéraire accompagnait le sultan et voyait de ses propres yeux. S'il avait passé l'Oronte à Djisr, ne s'exprimerait-il pas autrement et n'est-il pas permis de retrouver, ici encore, le Vieux-Chugr avec son pont de Kachfahân, sur un *affluent* de l'Oronte ?

Parmi les voyageurs européens qui ont visité le nord de la Syrie au moyen âge, je n'en connais aucun qui ait passé à Chugr. Il faut descendre jusqu'à Maundrell (1697) pour trouver une description de cette localité; cette fois, il s'agit bien clairement de Djisr ach-Chugr et du pont de l'Oronte. Maundrell et plusieurs voyageurs après lui (cités dans Ritter) y signalent d'importantes fondations pieuses instituées par des Ottomans; peut-être est-ce un nouvel indice de l'origine récente de cette localité.

En résumé, Chugr et Bakâs ne sont pas sur l'Oronte à Djisr ach-Chugr, mais sur un affluent de l'Oronte, à Vieux-Chugr, dans la montagne au nord-ouest de Djisr. Ces deux châteaux, aujourd'hui ruinés et presque inaccessibles, n'étaient séparés que par un pont-levis. Quant au pont et au mont de Kachfahân, ils marquaient un point important, le carrefour des routes Antioche-Apamée et Alep-Lattakieh. Malgré les apparences, il semble qu'il faut les placer aussi à Vieux-Chugr et non à Djisr, bourgade à laquelle certains indices permettent d'attribuer une origine plus récente. Dans ce cas, le péage du mont Cesfam se percevait à Vieux-Chugr et non sur l'Oronte, que la route d'Alep à Lattakieh devait traverser plus au nord, peut-être au vieux pont de Dêrkûch où le sultan Qâyt-bây, précisément, passa en quittant Chugr. Je hasarde cette hypothèse en attendant qu'une nouvelle enquête fasse retrouver sur place le nom de Kachfahân; aussi bien, à juger par les confusions auxquelles elle a conduit

Ritter, la géographie historique de cette région est à refaire presque tout entière.

P. 479, n. 3 : D'après mon itinéraire inédit, Kafr Dubbîn est sur la rive gauche, c'est-à-dire à l'*ouest* de l'Oronte.

P. 479, n. 4 : La position de Sarmîniyyah n'est pas encore fixée, car c'est bien à tort qu'on a rapproché son nom de Sarmîn, cette identification ne résistant pas à l'examen des faits. Sarmîn est une ville bien connue et un district; Sarmîniyyah n'est signalée par aucun géographe arabe. Sarmîn, ville ouverte dont Abu l-fidâ' remarque expressément qu'elle n'avait pas de muraille et où je n'en ai retrouvé aucune trace, est située bien loin du théâtre des opérations de Saladin; Sarmîniyyah n'était qu'une forteresse (Ibn Chaddâd : *qal'ah*; Ibn al-Athîr : *ḥiṣn*), certainement voisine des autres places fortes conquises par Saladin depuis Lattakieh. D'ailleurs, Sarmîn n'appartenait probablement pas aux Francs à cette époque; enfin, cette identification n'explique pas la variante Sarmâniyyah d'Ibn Chaddâd, 'Imâd ad-dîn, Abû Châmah et Kamâl ad-dîn. Cette erreur, qui remonte à Schultens, a été concacrée par Gesenius, dans son édition du voyage de Burckhardt, et aggravée par un rapprochement encore plus malheureux avec Salamiyyah. M. Röhricht a donc bien fait de ne pas reproduire ici la note de ses *Beiträge*, I, p. 186, qui reposait sur cette double confusion.

En résumé, Sarmâniyyah ou Sarmîniyyah, quelle que soit la forme exacte de ce nom, doit être cherchée dans la montagne, au nord, à l'ouest ou au sud de Djisr ach-Chugr, comme plusieurs autres forteresses inconnues de cette région. Laissant une localité douteuse du nom de Sermîne (Hartmann, *Das Liwa el-Lādḳīje*, dans *Z. D. P. V.*, XIV, p. 224), qui semble trop au sud, on trouvera (*tom. cit.*, p. 212 et carte) un village de Sirmênîje, dont le nom est identique à Sarmâniyyah, avec l'*imâlah* syrienne, et dont la position, tout près et au nord de Qal'at Mirzâ, concorde à merveille avec le récit des auteurs, qui font tomber Sarmâniyyah im-

médiatement avant Burzaih (Mirzâ); il faudrait y chercher les traces d'une forteresse.

P. 479, n. 5 : L'identification de Burzia, ou plutôt Burzaih, avec le Qal'at Mirzeh ou Mirzâ d'Eli Smith et de la carte Hartmann est confirmée par la position qu'Abu l-fidâ' donne à Burzaih, ainsi que par la variante moderne *Berzeh* pour *Mirzeh*, citée dans mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 82, n. 2. M. Hartmann (*tom. cit.*, p. 212 et carte) marque, un peu plus au nord-ouest, un double village de Berzâ, dont le nom paraît être le même que celui de la forteresse.

P. 481, n. 2 : L'identification, généralement admise, de Bagrâs et Gaston et la position exacte de Darbessâk n'ont pas encore fait l'objet d'une étude complète, malgré tout ce qu'on a dit sur ces deux problèmes topographiques. Les documents que j'ai recueillis à ce sujet dépasseraient le cadre de cette note; il suffit de dire ici que l'identification paraît ressortir avec évidence d'une série de rapprochements, quoique Yâqût signale un château de Qasṭûn bien au sud-est de Bagrâs, et que Darbessâk était au nord-est de Bagrâs, au pied de l'Amanus. D'après une communication privée de M. Hartmann, son emplacement serait marqué par une colline dessinée, sur sa carte du Liwa Haleb, au nord-ouest du village de Ḳyryḳchān; peut-être faut-il le chercher un peu plus au nord-est.

P. 484 : Schadschi ed-din..., lire Schudscha et supprimer el-Dschander, qui n'est pas un nom, mais un titre de fonction (الجاندار).

P. 503, n. 1 : Soncordoedar est Sunqur *dawâdâr* (*secrétaire*); Sarmin, lire Samin; Miralis pourrait être amîr 'Alî, nom propre de Malik Afḍal; Benesemedin, peut-être ibn Ḥusâm ad-dîn.

P. 512 : Cette lettre de Saladin est adressée, non au calife, comme l'auteur le dit d'après Reinaud, ni « dans d'autres directions », comme on lit dans les *Quellenbeiträge*, mais à

l'une des provinces éloignées ou *à l'un des guerriers*, car le pluriel *aṭrâf* peut avoir ces deux sens. Avec M. Barbier de Meynard (*H. or. Cr.*, IV, p. 429), je choisirais le premier, car il s'agit ici, probablement, d'un de ces pays sujets de Saladin qui, sans être province propre de son royaume, étaient tenus, par leur contrat d'hommage, de fournir un contingent à l'armée du suzerain[1]. Je reviendrai sur l'organisation féodale de cette armée dans la note, annoncée plus haut, sur la situation politique des deux principaux adversaires des Croisés.

P. 532, n. 5 : Marahalin pourrait être le Miralis nommé plus haut, p. 503, n. 1, c'est-à-dire Malik Afḍal; mais dans Ibn Chaddâd, on trouve ici son frère Malik Ẓâhir.

P. 579, l. 3 : Wegenge; y a-t-il un *défilé* entre Acre et Ḥaifâ? D'après Ibn al-Athîr, les Francs ne s'écartèrent pas de la côte, qui est plate tout du long, si mes souvenirs sont exacts.

P. 591, n. 3 : Karatija, ailleurs Keratija.

P. 622, n. 3, et *passim* (voir l'index) : Toron des chevaliers, Turo (Turris) militum; ces deux noms, avec leurs variantes, semblent désigner la même forteresse, dont la position n'est pas absolument certaine. Ce problème topographique est soulevé par l'examen de l'itinéraire suivi par les Francs, dans leur marche d'Ascalon sur Jérusalem. Il existe deux versions de cet itinéraire : celle de l'*Itinerarium Ricardi* (Ascalon, Blanche-garde, Toron des chevaliers, Château d'Arnald, Bete-noble) et celle d'Ibn Chaddâd (Ascalon, Tell aṣ-Ṣâfiyah, Naṭrûn, Bêt Nûbah). En comparant ces deux versions, l'on voit qu'il faut placer à Laṭrûn (Naṭrûn) soit le

[1] *Ṭaraf*, pl. *aṭrâf*, *extrémité*, me paraît ici synonyme de *quṭr*, pl. *aqṭâr*, *côté*, mot qui désigne souvent les pays sujets ou vassaux, par opposition aux provinces directes. Pour l'époque de Saladin, Ibn Chaddâd, dans *H. or. Cr.*, III, p. 134; pour celle des Mamlouks, *C. I. A.*, I, p. 413 et *passim*, et les recueils de chancellerie.

Toron, soit le Château, puisque les équivalences Blanche-garde = Tell aṣ-Ṣâfiyah et Bete-noble = Bêt Nûbah sont hors de doute. Si l'on met le Château près de Bêt Nûbah (G. de Tyr, Guérin, Röhricht, *Geschichte*, p. 227, n. 4), il faut placer à Laṭrûn le Toron (Conder, Clermont-Ganneau), soit qu'on fasse dériver le nom arabe du nom franc (Hartmann *contra* Nöldeke), soit qu'on fasse dériver le nom franc du nom arabe et celui-ci du latin *latro* (Quatremère, Robinson); cette identification très simple est admise généralement. Mais si l'on met à Laṭrûn le Château, comme l'auteur le fait, avec Tobler, ici et p. 591, n. 3 (cf. *Z. D. P. V.*, X, p. 206), force est bien de chercher le Toron plus au sud, dans la direction de Tell aṣ-Ṣâfiyah; en conséquence, l'auteur propose, au choix, pour le Toron, trois villages de la carte anglaise, sans que rien milite en faveur de l'un plutôt que de l'autre. On pourrait en nommer un quatrième, également placé sur la route des Francs et qui offre du moins, sur les trois autres, l'avantage d'un rapprochement onomastique : el-Bureij de la carte anglaise, c'est-à-dire *al-buraidj, la petite tour*. Ce nom répondrait à Turris (militum), tandis que la ruine de Tibneh, que la même carte montre tout à côté, pourrait figurer le Toron, si l'on songe à l'équivalence bien connue de Toron = Tibnîn en Galilée (cf. *Z. D. P. V.*, VII, p. 309). Dans une note à p. 450, n. 4, on a vu que Tibneh pourrait être, au lieu de Yabneh, l'une des places conquises par Saladin pendant sa marche sur Ascalon; dans ce cas, cette ruine indiquerait un point d'une certaine importance, comme devait l'être le Toron des Chevaliers. B. de Tudèle (éd. L'Empereur, p. 49) le place à la même distance de Bêt Djibrîn que cette localité d'Hébron (cinq parasanges). Reportée au nord de Bêt Djibrîn, cette distance conduit à peu près à mi-chemin entre Tibneh et Laṭrûn, en sorte que cette indication précieuse du voyageur juif ne résout pas le problème. — L'auteur aurait pu citer ici M. Clermont-Ganneau, qui a analysé, à un autre point de vue, le même itinéraire des Francs; *Recueil*, I, p. 373 et suivantes.

P. 658, n. 2 : Le tombeau de Saladin à Damas a été restauré récemment et porte une inscription moderne, à la place du texte original signalé par Ibn Khallikân; voir mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 41.

P. 662, n. 2 : Le Rast ne peut être Rastan, puisqu'il s'agit d'un château des Assassins; d'ailleurs, la dernière syllabe de ce nom a plutôt une tendance à s'allonger, puisque M. Sachau (*Reise*, p. 65 et carte) écrit Restân. Au lieu de Qadmûs, il est plus naturel de songer soit à Ruṣâfah, soit plutôt au Kahf, nom dont la variante *Kaft* (Dussaud, *2e voyage*, p. 39) offre une grande analogie graphique avec *Rast*.

P. 673, n. 2 : Suivant Ibn al-Athîr et Abu l-fidâ' (*H. or. Cr.*, I, p. 86; II, p. 108), la forteresse de Kaukab fut détruite par Malik 'Âdil et par son fils Malik Mu'aẓẓam, vers 1212. D'après Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 227), Malik Mu'aẓẓam la détruisit à la même époque que Jérusalem et Ṣafad, c'est-à-dire vers 1219, comme l'auteur le raconte plus loin, p. 735. En tout cas, l'hypothèse suggérée ici, que la destruction de Kaukab remonterait à l'année 1197, repose sur une fausse interprétation de Yâqût, qui dit simplement que Kaukab « fut détruit plus tard », c'est-à-dire après Saladin.

P. 685, n. 3 : Un mémoire de Riant sur le changement de direction de la quatrième croisade a paru dans la *Revue des questions historiques*, XXIII (1878).

P. 679 à 702 : La question des trèves entre Malik 'Âdil et les Francs, que j'ai abordée ailleurs, sera reprise avec la publication intégrale des inscriptions arabes du Thabor.

P. 715, n. 4 : Hawabi, lire Chawabi, comme à la p. 929, n. 6, et réunir les deux références dans l'index.

P. 732 : Malik 'Âdil fut enterré près de son frère Saladin, dans la grande mosquée de Damas, où j'ai relevé son épitaphe.

P. 765 : Pour désigner le prince d'Édesse, il faudrait dire ici Malik Muzaffar Ghazi. Si l'on veut ajouter au nom

propre un surnom, il vaut mieux choisir celui en *malik*, toujours unique et presque souverain, que celui en *ad-dîn*, parfois double et beaucoup plus banal, par conséquent volontiers corrompu par les copistes. De même pour Alafidh, il faudrait dire Malik Hafiz, car l'*h* est nécessaire pour transcrire l'aspirée ح et l'emphatique ظ est transcrite ailleurs par *z* (dans Zahir, Muazzam, etc); cf. deux notes à p. 56 et 220.

P. 777, n. 3 : Aux sources sur Montfort, ajouter Rey, *Étude*, p. 143 et pl. XV. Il conviendrait de citer plus souvent ce volume, qui renferme la seule étude d'ensemble, basée sur des relevés originaux, des châteaux de Syrie.

P. 777, n. 6 : Il y a encore, à Ṣalkhad, plusieurs inscriptions au nom de l'émir Aibak.

P. 814, 973 et 982 : Montcoqu, Montcuqu, Montcucu; il faudrait adopter l'une des trois variantes des *Gestes*, Montquocu, Moncoqu ou Moncucu, ou encore Mont Cucu, dans l'acte publié par de Mas-Latrie, *Histoire de l'île de Chypre*, III, p. 666 en bas.

P. 830, n. 3 : La situation et la description de Maryamîn ont été données récemment par M. Dussaud (*2e voyage*, p. 10).

P. 840, n. 3 : Parmi les variantes du nom de ce général égyptien, Rocneldin et Rocne Hieieup font songer à Rukn ad-dîn Ayyûb. En tout cas, ce général ne peut être le futur sultan Baibars. A cette époque (1239), Baibars avait à peine vingt ans, puisqu'il mourut en 1277, ayant passé la cinquantaine. Bien plus, il n'était pas encore en Égypte, puisqu'il fut acheté par le sultan Malik Sâliḥ Ayyûb, qui ne monta sur le trône qu'après la bataille dont il est ici question. L'auteur fait peut-être confusion, sur ce point spécial, avec le combat qu'il raconte plus loin, p. 863, livré en 1244, dans les mêmes parages, et auquel Baibars aurait réellement pris part, suivant Abu l-fidâ'.

P. 844, n. 1 : D'après Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 258), Malik Nâṣir Dâwûd assiégea Jérusalem le 17 djumâdâ Ier 637 (15 décembre 1239) et prit la tour de David le 8 djumâdâ II (5 janvier 1240).

P. 848 : Le récit que fait Ibn Furât (Reinaud, p. 440) de la remise, par Malik Ṣâliḥ Isma'il, de la forteresse de Chaqîf (Belfort) aux Francs est confirmé par un témoignage contemporain de l'événement, celui d'Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 225). Suivant lui, la garnison de la forteresse, irritée par l'ordre de reddition, se révolta contre son maître et fit appel à Malik Nâṣir Dâwûd de Karak. Un émissaire de ce prince ayant pris possession de Chaqîf, le sultan de Damas accourut; la suite d'Ibn Chaddâd est conforme aux sources connues.

Les sympathies chrétiennes d'Isma'il (cf. p. 847,859 et *passim*) se retrouvent chez plusieurs princes de sa famille, notamment chez son neveu Malik Sa'îd 'Uthmân de Ṣubaibah (Ibn Chaddâd, *Barq*, ms. cité, p. 219; Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 260) et chez un autre neveu, Malik Djawâd Yûnus (Abu l-fidâ', dans *H. or. Cr.*, I, p. 120). La tiédeur religieuse des Ayoubites explique, en partie, la courte renaissance des établissements de Syrie, entre Saladin et Baibars.

P. 860 : Sur la remise de Ṣafad au Temple et l'épisode des prisonniers, cf. Ibn Chaddâd, *Barq*, ms. cité, p. 221.

P. 866 : Es-Salib; y a-t-il un endroit de ce nom dans la Transjordane? Ce doit être Ṣalt (الصليب pour الصلت, si ce nom est emprunté à une source arabe; je ne le retrouve pas dans les sources citées). En effet, suivant Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 190), Ṣalt fut pris par Malik Ṣâliḥ Ayyûb à Malik Nâṣir Dâwûd, précisément en cette année 644.

P. 878 : Fachr ed-din Scheich ibn Schujusch, lire Fachr ed-din (Yusuf) ibn scheich esch-schujuch, c'est-à-dire fils du grand chaikh; c'est ainsi que l'appelle Maqrîzi, *Khiṭaṭ*, I, p. 219, l. 15; trad. Bouriant, I, p. 647.

P. 879, n. 8 : La date officielle de la mort de Malik Ṣâliḥ Ayyûb, la nuit du 15 cha'bân 647 (23 novembre 1249), figure dans plusieurs inscriptions de son mausolée au Caire; voir *C. I. A.*, I, n°s 66, 67 et 69; *Z. D. P. V.*, XVI, p. 101.

P. 884 : Le nom du maître des Assassins qui envoya une ambassade à saint Louis est probablement celui qui figure dans une inscription de Maṣyâd (publiée dans mon *Épigraphie des Assassins*, p. 7) et dans une autre, encore inédite, dont un estampage m'a été remis par M. d'Oppenheim.

P. 884 à 887 : Parmi les travaux militaires entrepris par saint Louis en Syrie, je crois qu'on n'a pas encore signalé la restauration de la forteresse de Ṣâfîthâ. D'après Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 208), le roi de France (ريدا افرنس), délivré de captivité en 648 (la date est exacte), visita les côtes de Syrie et, jugeant cette forteresse trop petite, la fit considérablement agrandir du côté du midi. Si ce détail est exact, il doit rester quelque trace de ces travaux dans les ruines de la forteresse, que M. Rey croit pouvoir attribuer, dans son ensemble, aux premières années du XIIIe siècle (*Étude*, p. 92).

P. 888, n. 5 : ...*ad locum Casey*... Il faut chercher ce lieu plus au sud, sur la côte entre 'Arîch et le canal de Suez, dans le groupe antique Casius (mont), Casium (station), Casiotis, représenté en arabe par le cap Kas et peut-être par le village voisin de Qaṭyah, où se trouvait, au moyen âge, la douane égyptienne; cf. d'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 98 et carte; *Description de l'Égypte*, éd. Panckoucke, XVI, p. 209, et les manuels arabes de géographie et de diplomatique.

P. 908 et suiv. : Malik Nasir ed-din Saladin Jusuf, lire Malik Nasir (Salah ed-din) Jusuf.

P. 908, n. 1 : Das *Wassercorps*..., plutôt *Nilcorps*, puisque ces mamlouks étaient casernés dans l'île de Raudah, sur le Nil (*al-baḥr*), d'où leur nom de Bahrites.

P. 909, n. 4 : On trouvera de curieux détails sur les ravages des Mongols en Syrie, notamment à Alep, dans Ibn Chaddâd, *A'lâq, passim.*

P. 910, n. 6 : Sur la bataille de 'Ain Djâlûd, voir aussi quelques sources citées dans mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 51, n. 2. Dans la note de l'auteur, le nom d'*as froides jaues* « aux eaux froides », cité d'après *Eracles*, paraît désigner le lieu même de la bataille, et j'y cherchais déjà la traduction de 'Ain Djâlûd (source froide), en supposant que Djâlûd (Goliath) avait été pris pour un dérivé local syrien de la racine *dj-l-d, geler.* Mais en consultant le texte de l'*Eracles*, on verra que ce nom y désigne *un lieu bien loin*, vers lequel les Tartares s'enfuirent après leur défaite. Dès lors, il s'agit évidemment de l'Euphrate (eau froide); sur ce calembourg, voir une note à p. 974, n. 1.

P. 911, n. 3 : Parmi les sources arabes inédites ou peu connues sur le sultan Baibars, on peut citer la vie de Baibars (anonyme de Paris) et le *Barq* d'Ibn Chaddâd, auteur contemporain dont il est fait souvent mention dans ces notes. Parmi les compilateurs plus récents, il convient de nommer, après Maqrîzi, Ibn Furât et Nuwairi, dont Reinaud, Quatremère et Defrémery n'ont donné que de courts extraits, Abu l-maḥâsin et Kutubi, le continuateur d'Ibn Khallikân.

P. 911, n. 4 : D'après Dozy, *bunduq, noisette,* signifie *balle, projectile,* puis *arbalète* et plus tard *arquebuse, fusil,* comme abrégé de *qaus al-bunduq;* c'est cette expression qui figure dans les *Gestes*, p. 165, sous la forme *Causbondoc.*

P. 925, n. 4 : El-chidre, lire el-chadra (الخضراء).

P. 926 : Aldekiz (index Aldeki), lire plutôt Ildekiz (*ildingiz* dans Houtsma, *Glossar,* p. 34).

P. 927, n. 6 : Sur les détails géographiques signalés dans cette note, voir surtout Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 56 et suivantes.

P. 929 : Itamesch et Idogdi, lire plutôt Aitmisch et Aidogdi (*aj-dogdi* dans Houtsma, *loc. cit.*) et remplacer par ce nom, dans la note 5, celui d'Aidawudi. En effet, il s'agit probablement du même émir, en tout cas du même nom, car le texte de 'Aini porte ايدعودى, qui doit être une faute de copiste, pour ايدغودى = ايدغدى.

Dans la même note, le Sememos des *Annales* est une transcription de *samm al-maut, poison de la mort*. C'est le surnom que Maqrizi donne à l'émir 'Izz ad-dîn Igân, précisément celui que Baibars envoya contre Tyr, après la prise des forteresses dont les *Annales* attribuent la conquête à Sememos; voir *Sultans Mamlouks*, I b, p. 27 et 146. Les *Annales* et Amadi donnent ailleurs les variantes Gemelmons et Semelmot (cette dernière forme est l'équivalent parfait de *samm al-maut*) et attribuent à ce général la conquête de l'Arménie en 1266; nouvelle preuve qu'il s'agit bien de l'émir Igân et non du prince de Ḥamâh, comme le dit l'éditeur d'Amadi. En effet, Igân dirigea lui-même une partie de cette campagne; voir *Sultans Mamlouks, tom. cit.*, p. 31 et 34; Röhricht, *Geschichte*, p. 934.

Encore dans la même note : 'Aini mentionne, comme les autres sources arabes et latines, la prise de Qulaï'ât (Goliath), avec celle de 'Arqah (Archas) et de Ḥalbâ (Alba). L'auteur a été trompé, sur ce point, par la traduction de l'Académie (*H. or. Cr.*, II a, p. 222), où le nom propre *al-qulaï'ât* a été pris pour un nom commun, *les fortins*. J'ai décrit ailleurs cette forteresse (*J. As.*, 9ᵉ série, VI, p. 492; cf. Paoli, *Codice*, I, n° 11; Röhricht, *Regesta*, n° 118; Delaville Le Roulx, *Cartulaire*, I, p. 76; Wilbrand, éd. Laurent, p. 169, et les autres sources citées par M. Röhricht, dans *Z. D. P. V.*, X p. 257) et M. Dussaud a parlé récemment des deux autres (*2ᵉ voyage*, p. 2), en confirmant l'identification d'Alba avec Ḥalbâ (et non Ṣâfîthâ, dans *A. O. L.*, II a, p. 382, n. 70).

P. 929, n. 6 : Mainaka, lire Manika, comme le prouvent

la forme *μενῖκος*, dans Cedrenus (Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 170, n. 1) et la prononciation moderne relevée par M. Dussaud (*2e voyage*, p. 38); il suffit de corriger en منيقة, *Manîqah*, la forme مينقة, *Mainaqah*, admise jusqu'ici. En nommant les huit forteresses des Assassins, l'auteur oublie ici la plus importante, Maṣyâd. Il est vrai qu'on n'est pas d'accord sur ces huit noms (dix, suivant G. de Tyr). En négligeant quelques listes incomplètes (B. de Tudèle, Abu l-fidâ', Ibn Baṭûṭah), la principale divergence porte sur le huitième nom; tantôt il fait défaut (Nuwairi, Leyde, 2 m, f° 221 r°), tantôt c'est Qulai'ah ('Umari, *Ta'rîf*, p. 196; Ibn Mìsar et Maqrîzi, chez Quatremère, Defrémery, Ritter et Röhricht), tantôt Qâhir (Guyard et Dussaud), tantôt Abû Qubais (Dimachqi), tantôt Marqab ('Umari, *Ta'rîf*, p. 182).

Qu'ils aient appartenu ou non aux Assassins, ces deux derniers châteaux sont bien connus; restent les deux premiers. M. Dussaud a retrouvé Qâhir près des autres châteaux des Assassins et dans son itinéraire (*2e voyage*, p. 15 et 45), il signale aussi le pic de Qulai'ah, où M. Rey avait déjà vu les restes d'une petite forteresse qu'il identifie avec le château franc de la Colée (*Colonies*, p. 365; *Rapport*, p. 341). Est-ce la Qulai'ah des Assassins? C'est peu probable, car le contexte de 'Umari conduit à la chercher plus au nord, soit au château de Bikisrâ'il, soit à celui de 'Ullaiqah; aussi je me demande si Qulai'ah n'est pas ici une ancienne faute pour 'Ullaiqah : العليقة, nom certain, puisqu'il existe encore et qu'il figure ainsi dans plusieurs inscriptions du xve siècle, serait devenu القليعة, par simple transposition de deux lettres semblables, sous la plume d'un copiste cherchant un sens à ce nom.

Est-ce la Colée des Francs? C'est bien possible, puisque celle-ci était dans cette région, d'après un acte positif (Delaville Le Roulx, *Cartulaire*, II, p. 603), et non, comme M. Röhricht l'a supposé ailleurs (*Z. D. P. V.*, X, p. 260, d'après Ritter et Eli Smith), dans la région du Djabal al-Akrâd, où il s'agit certainement d'une autre *qalaʿah*, Êdo ou Djamâhariyyah; cf. Hartmann, dans *D. P. V.*, *Mittheilungen*,

1899, p. 8. Il ne faut pas oublier que ce mot n'est qu'un nom commun pouvant désigner, chez les gens du pays, tout *petit château* de la région. Ainsi au Caire, à Damas, à Alep, ailleurs encore, on appelle couramment la citadelle *al-qal'ah* tout court, sans ajouter le nom propre, parce qu'il n'y a pas de confusion possible. De même, quand un voyageur demande à son guide le nom d'une forteresse, celui-ci peut répondre : *al-qulaï'ah*, c'est le petit château (de ce pays), sans ajouter le nom propre, qu'il ignore peut-être. De là des confusions ou du moins des synonymies dont le livre de M. Röhricht offre un autre exemple, p. 115, où il s'agit d'une tout autre *qulaï'ah*, qu'il faudrait mettre à part dans l'index, à Kolaia; encore une autre *qulaï'ah* dans *Z. D. P. V.*, X, p. 275.

P. 932 : La donation faite en faveur du mausolée de Khâlid à Ḥomṣ, à la suite de la prise de Ṣafad, est relatée dans une longue inscription de ce mausolée; ce texte, analysé dans mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 56, paraîtra dans la note annoncée sur l'épigraphie arabe des croisades. Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 221) et Nuwairi (Leyde, 2 m, f° 233 v°) fixent l'arrivée du sultan devant Ṣafad au 8 ramaḍân, comme Maqrîzi chez Quatremère et Reinaud; il faut donc préciser un peu la note 3, p. 930, car la date du 26 est celle de la mise en batterie des mangonneaux.

P. 933, n. 5 : D'après Quatremère, citant la *Vie de Baibars* (dans *Sultans Mamlouks*, I b, p. 24, n. 26), les Assassins avaient pour souverain, en 1265, Râchid ad-dîn Sinân. Mais ce maître célèbre était mort en 1194 et l'on sait (*Épigraphie des Assassins*, p. 48) qu'en 1265, le maître de Syrie s'appelait Nadjm ad-dîn Isma'il (ou Ḥasan). Une erreur aussi grossière ne pouvant guère être mise sur le compte de l'auteur de la *Vie de Baibars*, je suppose (n'ayant pas le texte sous les yeux) qu'il faut traduire « ils avaient *eu* pour souverain. » En effet, Dimachqi, écrivant au début du XIVe siècle, dit en des termes analogues : « Les forteresses de la secte (et non de Da'wet, trad. Mehren, p. 283), *qu'a possédées* Râchid

ad-dîn Muḥammad... » L'erreur du nom propre (Muḥammad pour Sinân) prouve que l'auteur écrit ici au passé.

P. 937, n. 2 : Sabik Schahin; le texte de Maqrîzi, que je n'ai pas sous les yeux, porte sans doute *as-sâbiq* (pour Sâbiq ad-dîn) Châhîn ; c'est bien le nom d'un mamlouk, probablement d'un eunuque. Le passage de 'Aini, qui semble en faire un moulin près de Tyr, appartenant aux Hospitaliers et détruit par les musulmans (et non par les chrétiens), ce passage est évidemment corrompu dans le manuscrit de Paris. Je suppose que dans le texte original, les Hospitaliers étaient nommés deux fois, la première à propos de leur moulin, la seconde à propos du meurtre de cet homme, et que le copiste, confondant ces deux mentions, a sauté tout un passage les entre mots الاسبتار et يُسَمَّى Il faut donc mettre un point d'interrogation sur la traduction de l'Académie (*H. or. Cr.*, II, p. 225) et renoncer à tirer parti de ce fragment de 'Aini, tant qu'on n'aura pas sous les yeux un manuscrit plus correct. En effet, deux lignes plus bas, en parlant de la paix accordée par Baibars aux Francs, le manuscrit dit qu'elle concernait Ṣafad et les 99 bourgs de son territoire; nouvelle erreur, puisque Ṣafad venait précisément d'être repris par Baibars. Il faut lire ici Tyr (صور au lieu de صفد), car Maqrîzi dit, avec bien plus de vraisemblance: « Tyr et les 99 bourgs de son territoire. »

P. 939 : La prise de Jaffa est relatée dans une inscription publiée dans mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 57, avec de nouvelles sources. En 1335, J. de Vérone confirme que la ville est entièrement détruite. Sur la mosquée de Baibars au Caire (le quartier s'appelle Ḥusainiyyah et non Ḥasaniyyah) et le transport des marbres de Jaffa, voir *C. I. A.*, I, p. 123.

P. 941 : Le musulman qui s'empara du connétable d'Antioche était, suivant les auteurs, soit l'émir Chams ad-dîn Aqsunqur (Yâfi'i et Ibn Furât), soit un de ses soldats appelé Muẓaffari ('Aini et Nuwairi). Quel que soit le nom qu'on adopte, il faut supprimer ici ce malencontreux *fulân ad-dîn*,

un tel ad-dîn, expression qui, dans le texte de Nuwairi, indique simplement que le surnom en *ad-dîn* de ce Muẓaffari n'est pas connu.

P. 949, n. 3 : Sur 'Izz ad-dîn, ou plutôt Muẓaffar ad-dîn 'Uthmân et la prise de Balâṭunus, voir mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 86 et 101 ; cf. *Manhal*, Paris, 2071, f° 106 v°.

P. 951 : ...Ighan el-Dschemel ed-din und Hamesch Sadi..., lire Ighan, Dschemal ed-din Hadschi und Aitmisch Sadi. Dans la note 4 : Tunba, lire Tunbaï.

P. 954, n. 1 : Farais n'est pas un nom propre, c'est la transcription de l'arabe *farrâch, balayeur, valet, domestique.* L'auteur des *Gestes* le comprend bien ainsi, puisqu'il dit, p. 195 : « ...un Surien dou levant, quy servet le seignor de Sur, Faraiss (plus loin Farass), c'est asaver de escouer et neteer et arozer d'aigue le palais et la court et asurer tentes... ». Un peu plus tôt, Joinville (éd. de Wailly, p. 78) disait : « Ferrais est cil qui tient les paveillons au soudanc et qui li nettoie ses maisons. » Sur la permutation de la chuintante arabe en sifflante latine, voir une note à p. 377, n. 1.

P. 955 : Sur Tell Ḥalîfah = Tell Khalîfah, voir Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 179 ; cf. Burckhardt, éd. Gesenius, p. 269, et Thomson, dans Ritter, *Erdkunde*, XVII, p. 824, qui nomme expressément le Tell el-Khalifeh. L'hypothèse de M. Clermont-Ganneau est donc exacte et il faut écrire ici : chalifah.

P. 955, n. 2 : Les inscriptions de Baibars au Krak, publiées dans mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 66, et datées du 8 avril 1271, confirment la date du 7 ou du 8 pour l'évacuation de la forteresse par les Hospitaliers ; Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 206) donne aussi le 8. Suivant une autre inscription, le nouveau gouverneur du Krak, Ṣârim ad-dîn Qâymâz, y mourut en 1275.

Voici l'historique abrégé de cette célèbre forteresse, avec la succession des noms qui la désignent. Les renseignements

fort maigres que nous possédons sur son histoire avant les croisades sont complétés par Ibn Chaddâd (*Barq*, ms. cité, p. 205), qui cite Ibn Abî Ṭayy. Suivant eux, elle s'appelait le *château de la pente* (*ḥiṣn as-safḥ*; sur ce nom, mal interprété par de Hammer, voir Ritter, *Erdkunde*, XVII, p. 837, et Ibn Furât, dans Reinaud, *Bibliothèque*, IV, p. 525). Tel est, du moins, le sens que je crois pouvoir donner à ce nom, bien que le Krak soit plutôt sur une crête; mais peut-être cache-t-il un nom grec, comme celui de plusieurs autres forteresses syriennes qui existaient dès l'époque byzantine ou plus anciennement encore. En 422 (1031), l'émir Naṣr ibn Mirdâs, prince de Ḥomṣ, y installa une colonie militaire de Kurdes (*akrâd*). Suivant Yâqût, ces Kurdes, établis par un émir qui avait bâti là une tour, agrandirent la forteresse et la livrèrent aux Francs. D'après Ibn al-Djauzi, cet émir était Qarâdjâ de Ḥomṣ et c'est lui-même qui rendit la forteresse en 503 (1110); cf. *H. or. Cr.*, III, p. 539; Röhricht, *Geschichte*, p. 76, n. 5. Quoi qu'il en soit de ces détails, auxquels une phrase un peu vague d'Abu l-fidâ', répétée par 'Umari (*Ta'rîf*, p. 182) et interprétée différemment par Ritter, XVII, p. 836, et par Guyard (trad., II b, p. 37), n'ajoute rien d'essentiel, il reste acquis que le Krak existait bien avant l'arrivée des Croisés et qu'il portait alors le nom de Ḥiṣn al-Akrâd. C'est de *akrâd* qu'ils tirèrent *crat*, forme qu'on trouve dans les sources les plus anciennes, notamment dans *tous les actes* jusqu'au milieu du XIIe siècle (Paoli, *Codice;* Delaville Le Roulx, *Archives* et *Cartulaire;* Rey-Ducange, *Familles;* Röhricht, *Regesta*, etc.), avec quelques variantes dans les chroniques (*Ernoul*: Crat; *Eracles*: Quart). Dans les actes et les lettres, à partir du milieu du XIIIe siècle, et dans la plupart des chroniques, la forme Crat est remplacée par la forme Crac et ses variantes (Crach, Crarc, Crak, etc.), avec diverses désinences latines (G. de Tyr, R. de Caen, Ernoul, *Eracles*, *Annales*, *Gestes*, Amadi, Sanuto et les actes dans *Regesta*, depuis 1243). Cette substitution est due sans doute à l'influence du mot syrien *kark* (*â*), *forte-*

resse, qui désignait plusieurs châteaux forts de Syrie, dont le plus important, Karak de Moab, était appelé par les Croisés le Krak (note à p. 389, n. 3). Dès lors, on trouve des expressions telles que Crak de l'Ospital (*Annales*, *Gestes*) ou Crac des Chevaliers (Rey), pour distinguer ce nouveau Krak, devenu propriété de l'Hôpital, de celui de Moab, resté fief du royaume jusqu'à sa prise par Saladin. Quant au nom de Ḥiṣn al-Akrâd, on le retrouve dans les sources arabes postérieures aux croisades (Abu l-fidâ', 'Umari, Ibn Baṭûṭah, *Dîwân al-inchâ'*, Ibn Iyâs, etc.). Le village qui s'étale au pied de la forteresse porte, avec son district, le nom de Ḥöṣn, forme moderne de *ḥiṣn;* puis, par un pléonasme qui trahit l'oubli du nom primitif, la forteresse s'appelle aujourd'hui Qal'at al-Ḥöṣn. Les ruines de ce monument unique, vrai musée d'archéologie militaire, trahissent les phases successives de son histoire, depuis certaine grosse tour de marbre, probablement antérieure aux croisades, jusqu'au village moderne bâti dans ses murailles, avec les débris de ses créneaux.

P. 956 : La prise de la forteresse de 'Akkâr est racontée par Ibn Chaddâd (*Barq.*, ms. cité, p. 207), dont le curieux récit est précédé d'un court historique, depuis le début du XIe siècle; la forteresse existait donc avant les croisades. Suivant lui, le siège commença le 13 ramaḍân (le ms. donne le 23, mais le contexte prouve que c'est une erreur) et les Francs l'évacuèrent le matin du 30. La description la plus récente est de M. Dussaud (*2e voyage*, p. 2), qui a retrouvé, sur la grosse tour, les armoiries de Baibars. La leçon عكا pour عكار, qu'il signale après Quatremère, se retrouve dans plusieurs auteurs de basse époque. — La référence importante de cette page 956 manque dans l'index, qu'il faudrait remanier; voir une note à p. 352.

P. 958, n. 3 : On voit encore, à Jérusalem, l'épitaphe de l'émir Rukn ad-dîn Baibars Djâliq, mort à Ramleh en 707 (1307).

P. 959 : A propos de la chute de Montfort, la forteresse des chevaliers teutoniques, on peut rappeler que Nuwairi (cité dans *Sultans Mamlouks*, I b, p. 87, n. 108) en attribue la possession aux Hospitaliers *arméniens*. Cette erreur, qui a été relevée par de Mas-Latrie (*Histoire de l'île de Chypre*, I, p. 434, n. 5), n'est probablement pas le fait de Nuwairi, mais du manuscrit de Paris, où elle a échappé à Quatremère. Le texte original portait sans doute اللمان ou المن, *allemand*, groupe qu'un copiste ignorant a remplacé par le mot plus connu ارمن, *arménien;* il faudrait comparer ici le manuscrit de Leyde. — La référence importante de cette page 959 manque dans l'index, à Montfort.

P. 963, n. 5 : Le nom d'Ibn Châwir figure dans une inscription arabe de Yabneh, publiée par M. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, II, p. 175 et suivantes.

P. 967 : Ibn Chaddâd (*A'lâq*, ms. cité, vers la fin) donne de curieux détails inédits sur l'expédition d'Arménie, dont je montrerai ailleurs l'importance dans le programme politique de Baibars; cf. *C. I. A.*, I, p. 688, n. 2.

P. 973 : Le *chastiau* des *Gestes* pourrait être la petite forteresse de Musailiḥah, point stratégique important qui commande la gorge et le col par où la route de Batrûn à Tripoli tourne, en le coupant, le haut promontoire du Râs Chaqqah (Theou prosôpon). Sur cette forteresse, voir Renan, *Mission de Phénicie*, p. 148; Dussaud, *1er voyage*, p. 9; *J. As.*, 9e série, VI, p. 490. Maundrell (1697) l'appelle Temseida, sans doute pour qal'at *emseilḥa*.

P. 974, n. 1 : Die Gestes 208 lassen Bibars 1279 bald nach dem Siege über die Mongolen bei Aigues froides in Damascus sterben. Cette phrase est ambiguë, car on pourrait la traduire : l'auteur des *Gestes* fait mourir Baibars... près d'Aigues froides, à Damas. En l'interprétant ainsi, à la première lecture, je pensais qu'Aigues froides était la traduction de Nahr Baradah, nom de la rivière de Damas. C'est

IMPRIMERIE NATIONALE.

ce rapprochement spécieux (analogue à celui que j'ai signalé plus haut, dans une note à p. 910, n. 6) qui me fait parler ici d'ambiguïté; en réalité, l'auteur veut dire que le rédacteur des *Gestes* fait mourir Baibars à Damas, après sa victoire sur les Mongols à Aigues froides; on peut s'en convaincre en consultant le texte des *Gestes*. Dès lors, ce nom désigne, non le Nahr Azraq (Gueuk-Sou), mais l'Euphrate, par un calembourg déjà connu; voir la même note à p. 910.

L'auteur des *Gestes* commet ici au moins trois erreurs. Il donne une fausse date (1279) pour la mort de Baibars (1277). Puis il confond évidemment deux campagnes sur l'Euphrate, celle de l'année 1272 et celle de l'année 1276 (*Sultans Mamlouks*, I b, p. 110 et 139; *H. or. Cr.*, I, p. 154). Il suffit, pour s'en convaincre, de rapprocher de son récit ceux d'Abu l-fidâ' et de Maqrîzi, où l'épisode du passage du fleuve, sous le feu de l'ennemi, fait partie de la *première* campagne (1272), tandis que certains indices montrent que les *Gestes* visent ici la *seconde* (1276). D'abord, ils racontent un peu plus haut, à l'année 1277, une première campagne de Baibars contre les Tartares, qui semble bien être celle de 1272; puis, leur récit concorde mieux avec ce que nous savons de la seconde campagne, d'après les auteurs arabes. Suivant les *Gestes*, après le passage de l'Euphrate, Baibars marche encore deux jours en avant et le troisième, il bat les Tartares, auxquels il prend une *herberge*. Or, rien de pareil chez les auteurs arabes, dans leur récit de la première campagne (1272). Ils montrent le sultan repassant l'Euphrate après la fuite des Tartares et s'arrêtant à Biredjik, pour rentrer ensuite à Damas. Même si l'on cherchait dans *herberge* une déformation d'*El-Bîreh* (Biredjik), on n'expliquerait pas pourquoi cette herberge était à trois journées de l'Euphrate. Au contraire, dans la campagne de 1276, Baibars détache vers l'Euphrate un corps qui bat un corps de Tartares, puis il marche au nord avec son gros et bat le gros de l'ennemi à Huwain, dans la plaine d'Ablestîn (Al-Bistân), à plusieurs journées au nord de l'Euphrate. Il est permis de voir un reflet de cette bataille dans

le récit de la prise de l'herberge. En effet, ce mot ne désigne pas une simple auberge, mais un relai, un gîte d'étape, c'est-à-dire un poste militaire; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 240.

La troisième erreur des *Gestes* consiste à faire rentrer et mourir Baibars à Damas immédiatement après, sans dire un mot de la prise de Sîs, à laquelle l'auteur a fait allusion plus haut, à la vraie date de 1276.

Même note : L'auteur des *Gestes* appelle Qalâwûn, non pas Selfi, mais Lelfi (*Annales* : Dalfin, Dalfil; Maundeville : Elphy), c'est-à-dire *al-alfi*, surnom bien connu de ce sultan (*Sultans Mamlouks*, II a, p. 1). Puis il mêle encore le faux au vrai. Il est vrai que Malik Sa'îd, fils et successeur de Baibars, avait épousé la fille de Qalâwûn. S'il n'est pas mort au Caire, il est vrai qu'il y fut déposé et que, mort peu après à Karak, il fut enterré à Damas, dans le mausolée de son père. Ce monument, qui s'élève auprès de la grande mosquée, fut fondé par Malik Sa'îd pour la sépulture de Baibars; il fut achevé par Qalâwûn et la superbe inscription de son portail apprend qu'il renferme « deux rois, Ẓâhir et Sa'îd ». Il est encore vrai que Ḥaḍr (*Gestes* : Haure), le frère de Malik Sa'îd, fut banni à Constantinople par Qalâwûn ou par son fils Khalîl. La dernière phrase de ce paragraphe est moins claire. L'auteur paraît y confondre l'oncle maternel de Malik Sa'îd, nommé Badr ad-dîn Muḥammad, avec l'important émir Baidarâ; mais il ne semble pas que l'un ou l'autre ait fait mourir le jeune sultan; voir *Sultans Mamlouks*, I b, p. 131, 161, 171; II a, p. 9, 32, 104, 116, 139; Abu l-fidâ', dans *H. or. Cr.*, I, p. 157; Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, p. 160, n. 1; *C. I. A.*, I, p. 124. Malgré les erreurs des *Gestes*, cette source latine est peut-être la mieux informée des gens et des choses de l'Islam.

P. 979 à 989 : Les traités de Qalâwûn suggèrent de curieuses observations, notamment sur les titres et les noms de lieu; mais cette étude sortirait du cadre de ces notes.

P. 988, n. 1 : Sur la prise de Margat, voir mes *Inscriptions arabes de Syrie*, p. 73, où j'ai montré que Maqrîzi raconte deux fois la prise de la forteresse, la première (*Sultans Mamlouks*, II a, p. 80), le 19 rabî' Ier 684, la seconde (p. 86), le 19 rabî' Ier 685. La première date étant la bonne, il vaudrait mieux citer ici le *premier* passage et signaler le second comme interpolé à une année de distance. — D'après Yâqût, la forteresse fut bâtie par les musulmans en 454 (1062); si ce détail est exact, il va sans dire que les Croisés l'ont transformée, comme tant d'autres.

P. 999 et 1002 : A la liste des dernières possessions des Francs, il faudrait ajouter Tortose, Djebeil et Ḥaifâ, dont la prise est racontée plus loin, p. 1025.

P. 1002 : D'après toutes les descriptions antiques et médiévales, Tripoli était entourée de trois côtés par la mer et protégée vers la terre par une puissante muraille. C'est bien l'emplacement de la Marine actuelle, qui couvre le promontoire fermant le port au sud. C'est donc à la Marine et dans les jardins qui l'entourent à l'est qu'il faudrait chercher les derniers vestiges de cette enceinte célèbre, détruite par Qalâwûn et dont les restes sont signalés dans plusieurs relations postérieures aux croisades, jusqu'à notre époque. Quant aux six ou huit grosses tours carrées que les mêmes relations, depuis le XVIe siècle, signalent le long de la Marine, au bord de la mer (Arow, Führer, Rauwolff, Villamont, Zuallart, P. Philippe, d'Arvieux, Troilo, Le Bruyn, Lucas, Niebuhr, Pococke, Seetzen, Burckhardt et un grand nombre d'auteurs du XIXe siècle), c'est avec raison que M. Rey (*Colonies*, p. 374) les croit bâties au XIVe siècle, pour repousser les attaques chypriotes. En effet, les deux qui restent encore debout offrent le style de l'architecture des sultans Mamlouks; après de longues recherches, j'ai trouvé deux textes qui confirment directement cette hypothèse. L'une de ces tours, peut-être la belle Tour des lions, qui existe encore, a été bâtie par l'émir Aitmich, c'est-à-dire vers 1390 ou 1400,

pour défendre Tripoli contre les attaques des Francs (Abu l-maḥâsin, *Manhal*, Paris, 2069, f° 33 v°; Sakhâwi, *Ḍau'*, Leyde, 369 b, p. 736). Ces tours et les sources du XIVe siècle, traités de commerce et voyageurs, prouvent que l'ancienne Tripoli, c'est-à-dire la Marine actuelle, reprit vite une certaine importance, comme port de la ville nouvelle.

Celle-ci s'étage sur la colline, au pied de la citadelle; c'est bien la ville que Qalâwûn a bâtie après avoir rasé l'autre, car les auteurs du XIVe siècle la décrivent ainsi et la plus ancienne incription arabe que j'y ai recueillie est au nom de Khalîl, le fils de Qalâwûn et le conquérant d'Acre. Toutefois, la construction de la forteresse du Mont Pèlerin (la citadelle actuelle) par Raymond de Saint-Gilles avait fait surgir sous ses murs un faubourg (Ibn al-Athîr et Abu l-fidâ' disent précisément *rabaḍ; H. or. Cr.*, I, p. 9 et 235). Ce faubourg, qui prit aussi le nom de Mont Pèlerin, renfermait des maisons, des jardins, des églises et au moins un hôpital, d'après les actes publiés par Paoli, de Rozière, MM. Röhricht et Delaville Le Roulx. C'est probablement une de ces églises (Saint-Jean ou Saint-Sépulcre) qui est devenue la grande mosquée actuelle, car on y voit un portail de style occidental. Un peu plus loin, sur l'arcade d'un porche dont les moulures accusent aussi l'origine latine, on lit les mots SCS IACOBUS en belles lettres majuscules médiévales, au-dessus de deux coquilles sculptées dans la pierre. Au fond de ce porche s'ouvre une porte gothique dont le linteau est sculpté d'un agneau pascal, flanqué de rosettes et de l'inscription ECCE AGN. DEI. Ce bâtiment, placé sous le vocable de Saint-Jacques, serait-il l'hospice signalé plus haut? Si cet hospice, qui fut donné à l'Hôpital, était destiné à recevoir des pèlerins, on peut en rapprocher, d'une part, les coquilles sculptées sur le porche, d'autre part, le nom de l'endroit, *Mons peregrinorum*. Quant à la citadelle qui domine la ville, c'est évidemment le château de Saint-Gilles ou du Mont Pèlerin; si son aspect actuel est entièrement arabe, c'est qu'il a été démoli et rebâti dès l'année 1308 (*Sultans*

Mamlouks, II b, p. 281), puis remanié plus tard encore, car il porte un texte de restauration du sultan ottoman Soliman, daté de 1521.

Ces notes rapides, empruntées à un volumineux dossier sur Tripoli, suffisent à montrer tout l'intérêt qu'offrirait une étude archéologique. Ajoutons que la topographie de Tripoli et de ses environs à l'époque des croisades serait éclairée par son épigraphie arabe, qui renferme un grand nombre d'actes de fondations religieuses, remplis de noms de lieux.

P. 1007, n. 2 : L'amyraill Tocso (et non Tosco) des *Gestes* est évidemment l'émir Tuksu, que Maqrîzi nomme trois ans plus tard ; voir *Sultans Mamlouks*, II a, p. 145.

P. 1007, n. 3 : Silah, lire amir silah, puisque le fonctionnaire en question s'appelait ainsi, le second mot seul signifiant *arme ;* les *Gestes* disent correctement : emir Selah (Amadi : Emir Salacha). Maqrîzi (*Sultans Mamlouks*, II a, p. 137) confirme que ce fonctionnaire était alors Baktâch Fakhri.

P. 1012, n. 7 : Meschhid et-tibn, lire plutôt mesdschid Tibr, mosquée de Tibr, nom d'homme. Tel était, en effet, le nom de cet édifice et c'est ainsi qu'il figure dans *Sultans Mamlouks*, que l'auteur cite ici. La réplique *at-tîn*, dans Abu l-fidâ', doit être lue *at-tibn* (التبن pour التين), nom vulgaire de la mosquée. Ces détails sont empruntés à la *Topographie* de Maqrîzi, qui place l'édifice près de Matariyyah, au nord du Caire (II, p. 413). — Salachia est Ṣâliḥiyyah, plus loin au nord-est, sur la route de Syrie. — Quant à *in planis Dokke*, l'on ne peut songer ici à Saint-Jean-d'Acre, car il faut chercher dans la même région du Delta. Peut-être est-ce Daqahlah, village au sud de Damiette, d'où Yâqût fait dériver Daqahliyyah, nom que portait alors la province de Manṣûrah et qu'on retrouve, sur l'atlas de la *Description de l'Égypte*, précisément sous la forme *plaine de Daqhélieh* (carte Baedeker : *birket ed-daḳahlîye*) ; cette région entièrement plate s'étend au nord de Ṣâliḥiyyah, répondant ainsi aux exigences topographiques de l'identification.

P. 1013, n. 1 : Le nom arabe de la catapulte, *al-manṣûriyyah*, ne signifie pas *la victorieuse* (qui serait *al-manṣûrah*), mais *la mansourienne*, c'est-à-dire appartenant à Malik Manṣûr Qalâwûn. Cette confusion fréquente d'un adjectif avec son relatif semble avoir été faite par l'auteur des *Gestes*, qui dit *le Mensour* (au lieu de *Mensouri*). L'autre nom, *Haveben*, peut être transcrit de *gaḍbân*, *furieux*, si l'on songe que plus haut, les *Gestes* ont transcrit Ḥaḍr par Haare (voir une note à p. 974, n. 1). Quant à *qarâ-bugâ* (*taureau noir*, cf. *bélier*, *chat*), c'est peut-être l'origine du provençal *calabre*, *machine de guerre*, d'où Diez fait venir *carabin* et ses dérivés.

P. 1017 et 1025 : Sindschar Schughaï, lire Sandschar Schudschaï et remanier, dans l'index, les références Alam ed-din Sindschar et Schughaï, en distinguant les quatre Sandschar mentionnés dans le volume : Baschkurdi, Halebi, Mesruri et Schudschaï.

P. 1024, n. 2 et 5 : Outre les descriptions des ruines de Saint-Jean-d'Acre utilisées par M. Rey, on pourrait citer celles de J. de Vérone (1335), du P. Philippe (1629) et du chevalier Troilo (1666).

P. 1024, n. 4 : Le portail d'église transporté d'Acre au Caire existe encore à la Nâṣiriyyah; voir *C. I. A.*, I, p. 154, où les sources sont citées. Ce curieux morceau d'architecture occidentale (reproduit dans Prisse d'Avennes, *L'art arabe*, texte, pl. XXXIV et *P. E. F. Q.*, 1897, p. 305; Enlart, *Manuel d'archéologie*, p. 475, n. 1) mériterait une place dans le recueil des églises de la Terre Sainte.

P. 1025 : La grande mosquée de Beyrout renferme des restes importants des Croisés, qui mériteraient aussi une place dans le recueil des églises de la Terre Sainte.

P. 1026 : Les fondations pieuses de Khalîl à la suite de la prise d'Acre ont laissé des traces dans plusieurs inscriptions datées de ce sultan, au Caire (687 et 693), à Alep (691), à Yabneh (692), à Tripoli (693). Celle d'Alep lui

donne des titres fort curieux, entre autres : « le vainqueur des chrétiens..., celui qui a mis en fuite les armées franques, arméniennes et tartares, *le destructeur d'Acre et des villes de la côte syrienne.* » Le mot *arméniennes* fait allusion à la prise de la forteresse, alors arménienne, de Rûm-Qaleh, dernière conquête de Khalîl, dont le récit termine le beau volume de M. Röhricht, pour lequel nous voudrions, en terminant, exprimer une fois de plus à l'auteur notre profonde admiration [1].

[1] Voici quelques fautes d'impression qui ne figurent pas dans l'errata : Pp. 46, ll. 3 : modifier la phrase; 76, 1 et 16 d'en bas et 108, 4 d'en bas : corriger les chiffres de note; 159, 11 d'en bas : Russell; 248, 1 et 7 d'en bas : Rendiconti, Beziehungen; 250, 7 d'en bas, et 251, 7 d'en bas : Abu Jala; 264, 19 d'en bas : Vaters; 292, 3 et 5 d'en bas, et 378, 7 d'en bas : Torigni; 336, 14 d'en bas : und; 345, 2 : Fahrzeuge; 348, 18 : Christen aus; 349, 7 : compléter la phrase; 465, 14 d'en bas : Note 3; 516, 4 d'en bas : Asad; 616, 22 d'en bas : Stanislas; 619, 21 d'en bas : Chypre; 622, 12 d'en bas : Baha; 626, 6 d'en bas : Falak; 638, 9 : Schaaren; 645, 4 d'en bas : el-Adil (avec nouvelle faute à l'errata); 648, 4 d'en bas : Chelat; 658, 21 : Chehrzuri; 686, 20, 29 et 32 : Philippe, grec, titre; 696, 2 : Chaifa; 721, 18 d'en haut et 9 d'en bas : Hisn el-akrad, effacer wird; 748, 21 : Ibn; 757 : rajouter dans le texte le renvoi de la note 1; 760, 15 d'en bas : urkundet; 775, 1 : ein; 782, 9 : allein; 789, 23 d'en bas : sehr; 793, 23 d'en bas : Aibek; 799, 2 : changer le chiffre de renvoi; 856, 23 : hatte; 941, 25 d'en bas : connétable; 951, 2 d'en bas : wird; 957, 24 : ibn Dschelban, el-achnani (Quatremère : akhnâni); 957, 12 d'en bas : Makrizi I B, 88 (note), 121; 958, 15 : Schemsi; 966, 20 : flüchten; 973, 17 d'en bas : Beaujeu; 998 : rajouter dans le texte le renvoi de la note 2; 1007 : changer le chiffre de renvoi de la note 1; 1032, 4 : effacer auch; diverses erreurs et omissions dans les index.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES

ATTRIBUÉES À MKHITHAR GOCH,

TRADUITES

PAR F. MACLER.

Sur l'autorité de quelques manuscrits d'époque assez récente, on attribue à Mkhithar Goch un choix de fables en prose arménienne. C'est un recueil de 190 fables, qui a été édité à Venise par les Mékhitaristes à deux reprises différentes, en 1790 et en 1842 [1]. Les critiques qui en ont parlé s'accordent à leur reconnaître des qualités de style et acceptent pour ainsi dire d'autorité l'opinion qui les concerne.

Le P. Somal [2] ne dit-il pas, en parlant de ce recueil, que c'est « un libro di Favole scritte con tal purita, ed eleganza di stile, e nel tempo stesso con tal leggiadria, e moralità di sentenze, che fuor di dubbio non hanno invidia nè di Fedro, nè di Esopo, nè di alcun altro favoleggiatore ch'abbia existito ».

[1] Առակք և Ոտանաւորք խրատականք..., Venise, 1790. — Առակք Մխիթարայ Գոշի, Venise, 1842.

[2] *Quadro della storia letteraria di Armenia di Mons. Placido Sukias Somal, Venezia, 1829.*

Neumann, qui se contente le plus souvent de reproduire ce qu'on lui dit, s'exprime dans le même sens, lorsqu'il range les fables de Mkhithar Goch parmi les « vorzüglichsten Produkten der armenischen Literatur »[1], et il estime que l'auteur des fables en question est le premier fabuliste arménien « sowohl der Zeit als dem Werthe nach ».

Saint-Martin est plus réservé; il édite et traduit les fables arméniennes de Vartan pour « mettre les étudiants plus en état de s'exercer sur un autre recueil du même genre, mais plus difficile à comprendre, composé au commencement du XIe siècle, par le docteur Mikhithar, surnommé Kosch[2] ».

Sur la couverture de son édition lithographiée de la *Prosopopée-Allégorie* tirée de la *Rose* et du *Rossignol* (texte et traduction), Le Vaillant de Florival annonçait « pour paroitre... en 1832 » les fables de Méchitar Coch[3]. Cette traduction, à notre connaissance, ne vit pas le jour. Le titre figure néanmoins dans une notice sur Le Vaillant de Florival fournie par F. Bourquelot et A. Maury dans *La littérature française contemporaine*, 1827-1849, continuation de la *France littéraire*.

[1] Carl Friedrich NEUMANN, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur,* nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet..., Leipzig, 1836.

[2] Cf. Préface, p. VIII dans *Choix de fables de Vartan en arménien et en français* (publié par la Société asiatique de Paris), Paris, 1825.

[3] *Prosopopée–Allégorie tirée de la Rose et du Rossignol*..., composée en arménien par M. Zacharie CHODJENTZ D'ERIVAN, traduite en français par P.-Ed. Le Vaillant de Florival..., Paris, 1832.

Pendant longtemps, on considéra les fables portant le vocable de Mkhithar Goch comme authentiques; puis des doutes surgirent et l'authenticité ne fut plus considérée comme parfaitement acquise. Dans son ouvrage sur *Les recueils de fables de Vardan, matériaux pour l'histoire de la littérature arménienne du moyen âge*, le savant russe, M. H. Marr, a posé la question de l'authenticité[1]; il discute le pour et le contre, mais suspend son jugement jusqu'à mieux informé.

Le fait essentiel qui milite contre l'authenticité des fables attribuées à Mkhithar Goch, est le suivant : un de ses élèves, Kirakos de Gandzak, a dressé une liste des œuvres du maître : or, dans cette liste, les fables ne figurent pas. Bastamiants, l'éditeur du *Code* de Mkhithar Goch, énumère les ouvrages de ce dernier; il y comprend les fables; voici du reste, d'après lui, les œuvres de Mkhithar :

1° Complainte sur notre nature au nom d'Adam à ses fils, et au nom d'Eve à ses filles;

2° Exposé de la foi orthodoxe contre tous les hérésiarques (écrit sur la demande des princes Zacharé et Ivané, comme le dit Kirakos);

3° Commentaire de la prophétie de Jérémie (c'est sommaire);

4° Règle du service de la chair et du sang du Seigneur;

5° Fables;

6° Prières;

7. Le Code.

[1] *Сборники притчъ Вардана*..., Saint-Pétersbourg, 1899. T. I, p. 66 et suiv.

Bastamiants ajoute que le prêtre Khoren Mirzabekiants a publié en 1878 la traduction des fables en arménien moderne, avec d'autres fables [1]. En note, il dit, sans discuter : « Kirakos, en énumérant un à un les écrits de Mkhithar Goch, ne mentionne pas ses fables ».

Ce qui frappe également, c'est que le style des fables ne ressemble pas à celui des ouvrages authentiques de Mkhithar Goch; et de plus, ce style est si négligé, si rempli de vulgarismes qu'il ne saurait être attribué à l'homme d'élite que semble avoir été l'auteur du *Datastanagirq*. Ainsi l'emploi de *Հարսանիս* au singulier dans *եղև Հարսանիս արբեցական*... est un vulgarisme du moyen âge [2]. Dans la moralité de la même fable, *միտք* est le sujet d'un verbe qui reste au singulier [3].

Un détail mérite encore d'être signalé; tandis que l'édition des fables de 1842 porte franchement comme titre : **Առակք Մխիթարայ Գոշի**, fables de Mkhithar Goch, dans l'édition de 1790, plus critique, le nom de Mkhithar Goch ne figure pas dans le titre; il apparaît seulement dans le titre de départ : *առակք* ... *ասացեալ մեծ վարդապետին Մխիթարայ մականուն՝ Գոշ*, fables... dites du (attribuées au) grand vardapet Mkhithar, surnommé Goch.

[1] Cf. Bastamiants, *Datastanagirq Haïots*, Introduction, p. 92-93.

[2] Cf. Dr Josef Karst, *Historische Grammatik des Kilikisch-armenischen*..., *Strassburg*, 1901, § 264, p. 209 et suiv.

[3] Cf. la fable 32 du recueil.

Mkhithar Goch, originaire de Kanzak, vécut à la fin du xiie et au commencement du xiiie siècle. La date de sa mort est généralement fixée en 1207. Il passa une bonne partie de sa jeunesse en Cilicie, où il se consacra entièrement à l'étude. Puis il retourna dans son pays natal.

Il appartient à la période de la littérature arménienne que les critiques arméniens dénomment « l'âge d'argent » de cette littérature, et qui embrasse le xie et le xiie siècles; ce fut tout un renouveau, dû surtout au contact direct des Arméniens de Cilicie avec les Occidentaux, résultat immédiat des croisades. Mkhithar Goch est donc le contemporain de Nersès Chnorhali, de Mathieu d'Édesse dont l'Histoire contient de précieux renseignements sur la première croisade, de Nersès de Lampron, qui joua un si grand rôle politique et religieux lors des différents passages des croisés en Asie Mineure et en Cilicie.

Mkhithar Goch fonda beaucoup d'églises et de couvents, qui attirèrent en masse la partie studieuse de la jeunesse ecclésiastique et laïque. Il eut ainsi l'occasion de former des élèves qui remportèrent dans leur pays et développèrent les principes du maître.

Celui-ci est avant tout un clérical, fortement imbu de la supériorité du prêtre; l'idée qui domine chez lui, c'est que le laïque, qu'il soit roi, prince ou pauvre hère, doit soumission et obéissance aveugle à l'homme de robe. Les fables traduites ci-après le montreront amplement.

Mkhithar Goch est surtout connu par son *Code* arménien, qui a été édité sous le titre de *Datastanagirq Haïots*[1]. Son nom restera dans les lettres arméniennes à cause de son Code; tandis que les fables qui lui sont attribuées ne lui assureraient certainement pas l'immortalité; et s'il nous a paru intéressant d'en traduire quelques-unes, c'est à titre de documents.

Il semble que Mkhithar Goch, ou l'auteur inconnu de ce produit littéraire, ait cherché à imiter un ouvrage bien connu et qui exerça une influence énorme sur tout le moyen âge, le *Physiologus*[2], connu également sous le nom de *Bestiaire*[3].

Suivant Lauchert, « le *Physiologus* est un écrit théologique populaire (peut-être destiné à l'instruction) qui allégorise les qualités des animaux pour exprimer les maximes les plus importantes de la doctrine chrétienne. . . ». « La plupart du temps, ajoute Lauchert, l'usage de ces caractères des animaux est d'un allégorisme plutôt médiocre, corroborant, si possible, des passages bibliques. Mais dans certains cas, le *Physiologus* se place surtout à un point de vue apologétique. Ainsi la salamandre, qui vit dans

[1] *Մխիթարայ Գօշի Դատաստանագիրք Հայոց* . . . édité par *Բաստամեանց*, à Vagharchapat, 1880. In-8°

[2] Cf. *Geschichte des Physiologus*, von Dr Friedrich LAUCHERT, *Strassburg*, 1889. In-8°.

[3] Cf. J.-B. PITRA, *Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*. . ., *Parisiis*, 1855, in-8°; et plus particulièrement le tome III, p. 374-390 : *Allegoriarum in Physiologum interpretatio vetus Armenia.*

le feu sans être consumée, doit faire honte à ceux qui ne croient pas que les trois jeunes gens restèrent intacts dans la fournaise. . [1] ».

Le procédé de composition est le même de part et d'autre. Une différence notable frappe néanmoins dès le début : tandis que le *Physiologus* fait surtout parler des animaux, Mkhithar Goch, tout en suivant de très près son modèle, a voulu faire preuve d'originalité en donnant la parole principalement aux végétaux. Il en résulte une invraisemblance qui n'est pas en faveur de l'écrivain médiéval. Non que nous voulions blâmer par là l'usage du dialogue entre végétaux plutôt qu'entre animaux. *Le Chêne et le Roseau* de La Fontaine est sans conteste une de ses plus belles fables, et l'esprit ne se formalise pas de les voir s'entretenir avec des paroles humaines.

Le *Bestiaire* arménien a été édité par Pitra[2] et traduit en français par un Arménien resté anonyme. Cette traduction française en a été publiée par le P. Cahier, qui s'est contenté de la revoir au point de vue du français, car il ne savait pas l'arménien[3].

Le *Bestiaire* arménien ne se fait pas plus remarquer que ceux des autres langues par le style, par la

[1] Cf. LAUCHERT, *op. cit.*, p. 46.

[2] Cf. *op. cit.*, t. III, p. 374-390.

[3] Cf. *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen âge*. . ., collection publiée par le P. Ch. CAHIER. Curiosités mystérieuses. Paris, 1874, 4 vol. in-fol. — La traduction du *Bestiaire* arménien se trouve t. I, p. 117 et suiv.

richesse de l'imagination ou par l'éclat des figures. Le récit est terre à terre, la morale tout ordinaire. Cette même absence de toute recherche littéraire se retrouve dans les fables de Mkhithar Goch, dont le style est obscur, contourné, maladroit; le sens est souvent difficile à dégager et à établir, les vulgarismes, comme il a été dit plus haut, y sont fréquents et frappants; le langage est artificiel; on sent que l'auteur écrit dans une langue morte qu'il ne possède pas bien. Plusieurs fautes grossières ne sont sans doute imputables ni au copiste ni à l'éditeur; elles sont le fait d'un écrivain qui ne connaissait à fond ni la grammaire ni le vocabulaire classiques. Nous avons affaire à des récits didactiques[1] bien plutôt qu'à des fables; plusieurs de ces morceaux sont de véritables sermons résumés, dont le fond est toujours le même : la classe des prêtres et des moines vaut bien celle des rois; elle lui est même supérieure; les laïques doivent soumission aveugle aux ecclésiastiques. La morale exposée sans ornement, est terre à terre; c'est du bon sens très commun; fort souvent, l'enseignement moral ne se dégage pas de la fable qui le précède.

Néanmoins, il y a intérêt à connaître quelques fables de celui qui a été le premier en date des fabulistes arméniens. Notre traduction est aussi littérale qu'il nous a été possible; nous voulions que par sa

[1] Cf. A. Tchobanian, *La littérature arménienne*, dans : *Revue encyclopédique Larousse*, 3 septembre 1898, p. 772, 2e col.

littéralité même elle permît de juger de la valeur des œuvres du fabuliste arménien du XII[e] siècle[1].

F. M.

FABLES DE MKHITHAR GOCH.

1

Dieu, en créant jadis les créatures, craignit qu'elles se révoltassent [contre lui], et il mélangea le lourd avec le léger, le faible avec le fort, afin que, si elles se révoltaient, ce fût les unes contre les autres, et non contre le créateur.

Cette fable conseille aux rois de disposer les grands et les petits les uns contre les autres, afin qu'ils se battent, non contre les rois, mais entre eux.

2

Le ciel désira s'abaisser, comme c'est le désir de tout le monde. Toutefois, il craignait de déchoir de sa gloire; mais les étoiles le rendirent radieux.

Cet exemple enseigne aux souverains à s'abaisser sans crainte, car la grandeur qui est dans leur nature ne se laisse pas dégrader.

3

Le soleil crut jadis en montant qu'il était dieu. Lorsqu'en se couchant, il descendit sous la terre, il reconnut sa [vraie] nature.

[1] Nous exprimons notre vive reconnaissance à M. A. Meillet, aux conseils et aux critiques duquel notre travail est redevable.

IMPRIMERIE NATIONALE.

C'est le symbole des rois insensés, qui, exaltés par la gloire de la victoire, se sont crus dieux; mais qui en entrant au tombeau, ont reconnu leur [vraie] nature.

4

En son plein, la lune crut qu'elle était le soleil et qu'elle éclairait le jour. Quand sa lumière décroît, elle n'éclaire même pas la nuit.

Cette critique s'adresse à celui qui, en obtenant un honneur pour une certaine chose, s'imagine parvenir à ce qu'il y a de plus grand; mais qui, dans sa sottise, ne jouit même pas de ce qu'il a.

5

Les étoiles s'étant réunies jadis, les plus vieilles d'entre elles dirent : « Nous sommes nombreuses, pourquoi n'éclairons-nous pas le jour et la nuit, comme le soleil et la lune? » — L'une [d'elles] dit : « C'est parce que nous n'agissons pas de concert. » — Elles se couchèrent de concert en voulant d'abord vaincre le soleil; mais au lever de la lune, elles furent battues et dirent : « Celle-ci [la lune] nous a ainsi fait pâlir; que deviendrons-nous au lever du soleil? » Elles se repentirent et avouèrent leur défaite.

Cette fable donne ce conseil : si nombreux qu'ils soient, les faibles ne sauraient vaincre le fort. Il est sage de s'essayer sur un autre faible et de se repentir, ce qui mérite le pardon.

6

La terre, ayant contemplé la hauteur des montagnes, eut le désir hardi de devenir ciel aussi; elle ne put prendre avec elle les astres, comme le ciel, et éclairer.

Ce symbole réprimande certains laïques qui, enflés par leur puissance, veulent usurper l'honneur des prêtres. Mais ils sont plutôt éclairés qu'ils n'éclairent, comme la terre, qui est plutôt éclairée qu'elle n'éclaire.

7

Les plantes tinrent conseil pour savoir laquelle d'entre elles méritait de régner sur les autres. Quelques-unes proposèrent le dattier, parce qu'il est haut de taille et que ses fruits sont doux. La vigne fit opposition, en disant : « C'est moi qui donne la joie; c'est moi qui le mérite [de régner]. » — Le figuier [dit] : « C'est moi, car je suis doux au goût. » — L'épine : « Je frappe, c'est à moi que cela revient. » Chacune s'estimait supérieure et disait qu'elle n'avait pas besoin des autres. Quant au dattier, ayant réfléchi, il comprit qu'on ne leur accordait pas de régner, parce qu'elles ne voulaient pas que d'autres partageassent leurs honneurs; il dit : « Il convient à moi plus qu'à personne d'être le roi. » Toutes en témoignèrent et dirent : « Tu es haut de taille et tes fruits sont doux; mais deux choses te manquent : tu ne donnes pas de fruit en même temps que nous et tu ne conviens pas pour la construction; d'autant

plus qu'avec ta hauteur, il est impossible à beaucoup de gens de goûter [à tes fruits]. » — Il leur répondit : « Je deviendrai roi en vous faisant princes, et après avoir accompli mon temps, je règnerai encore sur vos fils. » Il disposa l'ordre du règne en les nommant, la vigne grand échanson, le figuier consul, l'épine bourreau en chef, le grenadier médecin en chef; et d'autres plantes pour les remèdes, les cèdres pour les constructions, les forêts comme combustibles, le buisson comme prison; à chacune, une tâche spéciale.

Cette fable montre clairement que personne ne peut dominer sans les humbles, ni s'élever sans les petits; et encore : en recevant des présents en acompte, plusieurs espèrent en recevoir d'autres plus tard de leur maître.

9

Nourrissant une rancune contre la vigne, l'épine lui dit en la querellant : « Je m'élève comme toi, et comme toi je donne des fruits; je vaux mieux que toi, puisque je ne me flétris pas en hiver. » La vigne lui ferma la bouche en disant : « Ta gloire sera parfaite lorsque tu seras ramassée en automne pour le pressoir. » A l'arrivée de l'automne, l'épine fut foulée aux pieds.

Nous apprenons par cette image que la sottise critiquée doit se taire et ne pas se poser en perfection, car il suffit d'un seul point pour qu'elle ne puisse s'égaler à ce qui a beaucoup de qualités.

10

Le grenadier et le figuier désirèrent s'entr'aimer, et il rivalisèrent de douceur; mais le figuier se dégoûta de l'acidité du grenadier, et le pacte fut rompu.

Voici le sens de cette fable : Les amis doivent d'abord éprouver les mœurs les uns des autres, pour voir s'ils se ressemblent en tout. Sinon, l'attachement se rompt facilement.

11

La pomme et la poire, étant sœurs, se jalousèrent l'une l'autre; voici comment : « Nous sommes deux sœurs, disait la poire à la pomme; pourquoi les rois portent-ils à la main ton image faite en or? » — [La pomme] dit : « C'est que je suis ronde et parfumée, et si tu ne me jalouses pas, je te ferai admettre avec moi à la table des grands, bien que tu n'aies pas ton emblème en or. » Mais [la poire] continua à se ronger d'envie, jusqu'à ce qu'elle fut jeté aux porcs.

Ce symbole fait comprendre que le frère obscur ne doit pas envier la gloire du frère honoré par les grands; car lui-même pourrait profiter des faveurs que l'autre possède, tandis qu'en devenant arrogant, il se rend encore plus obscur.

12

On demanda au figuier : « Pourquoi étales-tu de nombreux rameaux par terre? » Il répondit : « J'ai

beaucoup d'ennemis et je me baisse pour qu'on ne casse pas mes branches; avant qu'on ait grimpé sur moi, je les rassasie et ils oublient leur méchanceté. »

Cette fable nous conseille d'aller au devant des ennemis avec de l'humilité, une table bien garnie et de la douceur, lorsque nous ne pouvons pas les vaincre; car alors la cruauté de leurs mœurs disparaît et ils oublient le mal [qu'ils voulaient faire].

13

Le mûrier et l'olivier voulurent se lier. Chacun d'entre eux vantait ses qualités : — l'olivier, sa perpétuelle verdure et ses fruits, d'autant plus que son fruit constitue la matière [première] de l'huile, et que l'huile engendre la lumière qui dissipe les ténèbres; — le mûrier, la douceur de son fruit, de ce que ses feuilles servent de matière [première] à la soie, que produisent les vers; on en fait des étoffes dont se servent les rois et les princes. A cela, l'olivier lui oppose la courte durée de son fruit, [lui reprochant] de ne produire que des vêtements malfaisants plutôt qu'utiles, dont on se dévêt la nuit, — tandis que la lumière brûle pendant la nuit. — « Mais elle s'éteint pendant le jour », dit le mûrier. L'olivier répliqua : « Elle ne s'éteint pas, mais elle se mêle à son parent, tandis que ta gloire se fane et disparaît. » Ainsi vaincu, le mûrier demande que le pacte soit conclu.

Voici le sens de cette fable : La race des rois,

bien que glorieuse, ne se pare cependant que des [ornements] terrestres, qui sont éphémères; le mûrier en est l'emblème. Mais la race des prêtres, bien que pauvre, a les honneurs spirituels et mérite d'être mise à côté de celle des rois.

14

Un planteur[1] sans expérience demanda au grenadier : « Pourquoi produis-tu beaucoup de fleurs et en laisses-tu tomber [à terre] une grande quantité? » — [Le grenadier] dit : « L'œil du planteur est avare; moi, j'ai des branches fines et des fruits lourds; si je n'avais pas la tige souple, je ne pourrais pas les porter. C'est pour cela que j'en laisse tomber, afin de n'être pas brisé. »

Cette fable réprimande ceux qui exigent de leurs domestiques au delà de leurs forces et de la mesure tracée par le créateur. Il faut en avoir soin, afin qu'ils ne tombent pas privés de forces, afin aussi qu'il en soit de même dans les choses spirituelles, de quoi d'ailleurs Dieu prend soin.

15

On fit à la prune, au damas[2] et à l'abricot le reproche commun d'agacer les dents; ils répondirent : « Vous n'y connaissez rien; les médecins intelli-

[1] Le texte porte *տնկոց* « une plante »; il semble qu'il faille corriger en *տնկողաց* « un planteur », ce qui donne un sens plus vraisemblable. Les deux éditions portent *տնկոց*.

[2] C'est la *prune de Damas*, *τὸ δαμασκηνόν*; cf. Immanuel Löw, *Aram. Pflanzennamen*, Leipzig, 1881, p. 149.

gents savent que nous faisons mal au ventre; or, si nous produisons [cet effet] et qu'on nous mange quand même bien souvent, que ferait-on si nous n'agacions pas les dents? de la sorte, vous devez nous remercier plutôt que nous adresser des reproches. »

Voici l'explication de cette fable : le mal de l'âme est amer, corrompant et au premier abord pénible à commettre; les vicieux désirent qu'il soit facile à faire; car, s'il leur plaît tout en étant difficile à commettre, qu'auraient-ils fait s'il était facile à accomplir? Il est bien évident pour les sages qu'il faut en rendre grâce à la Providence plutôt que de l'en accuser.

16

Jadis le pêcher se mit à critiquer publiquement le cognassier en lui disant : « Tu es jaune d'aspect et difficile à manger pour les hommes, tandis que moi je suis agréable à voir et doux à goûter. » Le cognassier répliqua : « Tu es entièrement hypocrite et tu trompes les hommes. Tu parais doux à goûter; en pénétrant dans le ventre, tu y causes beaucoup de mal. Moi, je suis jaune, je compatis aux malades en allant les visiter et en supprimant leurs maladies; je ne suis pas comme toi, chassé par les malades. »

Le sens de cette fable montre que les hypocrites reprochent aux [gens] sincères d'être grossiers dans leurs mœurs et rudes à l'égard des hommes. Ils se considèrent comme de bonne nature et compatis-

sants. Cependant les paroles des [gens] sincères sont un remède pour les âmes, bien que tout d'abord elles leur paraissent hostiles; elles leur sont compatissantes et suppriment leurs maux.

17

Toutes les plantes ensemble se mirent à médire du noyer et lui dirent : « Tu es avare et grossier, piquant et méchant. Tu portes un fruit immangeable. » Le noyer leur répondit : « N'est-il pas vrai que j'agis comme vous, car lequel d'entre vous donne avant le temps son fruit à manger? » Les autres dirent : « On mange nos [fruits] avant qu'ils soient mûrs, tandis que toi, en effet, tu conserves les tiens jusqu'à la fin. » Le noyer dit : « Cependant, je suis large à tous, aux hommes et aux oiseaux; seulement je ne donne pas comme vous, d'une façon irrégulière. » C'est ainsi qu'il se justifia auprès d'elles. — « D'autant, reprit-il, que beaucoup parmi vous font la même chose, et quand on mange entièrement mes fruits en leur temps, je me dépouille de l'avarice [qu'on me reproche]. »

Rien de plus clair que cette fable : les [gens] ordonnés sont toujours taxés d'avarice par les prodigues, ceux-ci nommant dureté la bonne administration et [appelant] aigreur la réprimande adressée à ceux qui mangent sans mesure. Mais lui [eux] en donnant à l'heure voulue en toute abondance paraît généreux; c'est pour cela qu'il a beaucoup de témoins. Tandis que les désordonnés, en dépensant

prématurément leurs biens, n'ont plus rien à donner à l'heure voulue et paraissent par là des prodigues.

18

Un sot frappa le jujubier en le prenant pour une ronce; le jujubier se mit en colère et dit : « Ô cruel! il faut reconnaître la plante à son fruit et non à l'apparence. »

Cette fable symbolise ceux qui jugent sans discernement : les rois, les princes, les juges, les princes de l'Église; elle les critique quand ils condamnent sans examen; car c'est par les actes qu'on doit connaître les gens. C'est pourquoi le Seigneur a dit : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits[1]. » Ainsi, on commet beaucoup de mal, en malmenant les bons pris pour des méchants.

19

Auprès d'un platane, des agriculteurs arrosaient les cotonniers, qu'ils se recommandaient les uns aux autres de ne pas fouler. Le platane, entendant cela, s'irrita en voyant qu'on les qualifiait d'arbres. Il dit : « Comment ceux-là peuvent-ils être appelés arbres, comme moi, puisque je suis si massif et si haut, et que je tiens beaucoup de place? » — Le cotonnier l'entendit et répondit publiquement, sans crainte : « Tu es haut et massif, mais inutile. On ne t'apprécie

[1] Mathieu, VII, 20.

ni pour les constructions, ni pour tes fruits, ni pour le chauffage; tu as une ombre épaisse, mais on te la reproche plutôt qu'on ne t'en loue. Quant à moi, bien qu'infime et faible, je suis très utile, non seulement aux riches, mais aux pauvres; ceux-ci m'élèvent, me récoltent et me travaillent; je me transforme en vêtements, comme la toison des moutons, le lin et la soie des vers. Tandis que toi, tu n'as de tout cela que les cocons. »

Ainsi gourmandé, le platane se tut.

Les paroles de cette fable font taire la vaine prétention que tirent certains hommes de leur aspect et de leur stature, de ces hommes qui se trouvent souvent inutiles dans les choses du monde et dans les spirituelles; ils méprisent les faibles et les petits de taille, qui sont nécessaires dans beaucoup de circonstances humaines et qui procurent la richesse. C'est pourquoi ils sont loués par les choses mêmes; mais les autres sont blâmés à cause de leurs œuvres vaines.

20

Toutes les plantes se plaignirent de leur roi : il avait partialement distribué les honneurs à chacune d'elles ; il avait fait habiter les unes dans des maisons, tel l'oranger; les autres dans des jardins; d'autres encore dans des vergers où elles sont honorées par les hommes; d'autres, comme les arbres fruitiers sauvages qui sont mangés par les porcs et foulés par les fauves; d'autres [enfin] dans les forêts, tels que

le pin, le laurier, le cyprès et leurs semblables; on les frappe sans pitié, on les traîne indignement pour les bâtiments et le feu.

[Le roi] ayant entendu cela les appela, les gronda et leur dit : « Ne savez-vous donc pas que la pensée du roi n'est pas connue de tout le monde, ainsi que celle de Dieu, et que si vous vous enhardissez encore plus, vous recevrez des châtiments encore plus grands. » Elles toutes, épouvantées, se turent.

Cette fable veut que nous soyons sages et obéissants à Dieu et aux rois, que nous ne nous plaignions pas des soins indicibles de Dieu, ni des desseins secrets des rois; mais que nous fixions toute notre attention, chacun sur ses œuvres, car ce n'est pas en vain que le roi des plantes les a réparties.

Ainsi que Dieu lui-même, les rois non plus ne donnent pas d'ordres vains. S'il a réparti quelques-uns d'entre les arbres fruitiers dans les vergers, d'autres dans les jardins et d'autres de la même espèce dans les forêts, [c'est] pour qu'ils servent de pâture aux fauves et aux animaux, et qu'ils ne fassent pas de mal aux hommes qui pourraient les manger. Ceux qui ont été plantés dans les maisons sont les immangeables, que les hommes supposent faits pour réjouir la vue et pour embaumer, car le parfum est la nourriture des narines, et les jardins sont la joie de la vue. D'autres, dans les forêts, servent aux constructions et au feu; et ceci providentiellement, pour qu'on n'abatte pas les arbres fruitiers pour les constructions et le feu. Ainsi Dieu et les rois dis-

posent avec un jugement mystérieux et insondable. Si quelqu'un ose critiquer il est condamné.

22

Un sage demanda aux arbres : « Pour quelles raisons projetez-vous des racines d'autant plus profondes que vous vous élevez davantage ? » Ils dirent : « Toi qui es sensé, comment ne sais-tu pas que nous ne pourrions pas porter tant de branches et résister à la violence des vents, si nous n'avions pas des racines profondes et multiples ? Tu vois nos frères le tuya (?)[1] et le pin ; ils ont peu de branches, néanmoins ils ne peuvent résister aux vents, parce qu'ils n'ont pas de profondes racines. »

Voici la morale de cette fable : Ceux qui veulent apprendre la fermeté, tant pour les choses spirituelles que pour les corporelles, doivent commencer par poser une base solide, afin de ne pas succomber aux tentations des tyrans, démons ou hommes, et de produire des œuvres utiles ; et si leurs commencements sont légers et superficiels, ils seront facilement renversés, comme l'enseigne la parabole du Seigneur[2].

28

Au printemps, on félicitait la violette pour sa beauté. Celle-ci, croyant vrai le dire des sots, envoya

[1] Le dictionnaire de Venise, 1837, ne donne pas de traduction pour le mot հաճարի, et renvoie à ce seul passage.

[2] Allusion à la parabole de l'homme prudent qui bâtit sur le roc. Math. VII, 24 et suiv.

un ambassadeur au lys, pour faire amitié avec lui, à cause de cette prétendue ressemblance; car les flatteurs disaient qu'elle ressemblait au lys. Celui-ci répondit, disant : « Tu te pares en fleurissant maintenant, et moi, je suis encore comme desséché et caché; attends que je fleurisse. » A l'écouter ainsi, quelques jours après, la violette, fanée, se dessécha. Lorsque le lys fleurit, la violette avait complètement disparu.

Cette fable montre clairement la vanité des gloires humaines, bien qu'elles soient exaltées par les sots; manquant d'intelligence, ils croient avoir une gloire éternelle comme les saints et par là participer à celle des saints; ils apprennent par la parole des élus que la gloire de ceux-ci est pour le moment invisible; si les [gloires humaines] durent jusqu'au lever de la gloire des élus, il y a alliance entre elles; mais au moment où resplendissent celles-ci, toutes les gloires terrestres pâlissent et on leur reproche d'être vaines.

29

L'anémone se disait de mœurs pures; elle s'enorgueillissait en tout, de résister aux démons, ne sachant pas que sa force vient de son roi. Le roi venant à retirer sa faveur, [l'anémone] se trouva plus inutile que tant d'autres, car toutes les fleurs se rendaient utiles aux médecins; mais elle, jamais.

Cet exemple n'a rien d'incompréhensible. Des prêtres et des moines s'enorgueillissent lorsque le Seigneur, par leur entremise, accomplit une gué-

rison, ou chasse les démons; ils ignorent que ce n'est pas eux, mais la grâce du Seigneur qui est en eux. Et lorsque le Seigneur retire sa [grâce], ils ne sont bons à rien.

32

Le soleil célébra ses noces et il envoya inviter toutes les fleurs, pour les y faire venir toutes ensemble sur le pied d'égalité. La perce-neige l'apprenant et d'autres de même sorte s'empressèrent d'arriver les premières. Lorsque les autres [fleurs] furent rassemblées pour jouir ensemble [de la fête], la perce-neige ne paraissait pas, car elle était desséchée, frappée par le vent chaud; et toutes les espèces [des fleurs] furent honorées et couronnées.

Le sens de cette fable est le suivant : Le soleil, c'est le Seigneur; les noces, le temps des supplices; les inviteurs, les apôtres; pour qu'après l'évangile, c'est-à-dire à la deuxième arrivée, ils soient couronnés tous ensemble. Mais les uns qui ont été légers et empressés en entendant la parole sainte sont tombés dans les tentations et n'ont pu résister; les autres ont été couronnés ; et eux sont restés sans couronne.

36

Les céréales, avec leur vice de la vanité, se préparaient à dominer l'une sur l'autre. L'orge s'enorgueillissait [d'avoir] soixante [grains]; le millet [d'en avoir] cent; mais le blé seul restait silencieux. Leur roi, ayant vu son humilité, alors que ceux qui sont

principalement la nourriture des animaux et des bêtes sauvages entraient en rivalité et que lui [le blé] se tenait tranquille, l'appela auprès de lui [1].

Cette fable signifie que par nul mérite autre que l'humilité on ne devient un membre du Christ; comme aussi le Seigneur revêtit notre nature pour notre instruction.

37

Lorsque l'orge sut que le blé plaisait par son humilité, elle pencha la tête et s'habilla de vêtements grossiers, afin d'être estimée, elle aussi. Le roi, la voyant, lui fit plus de reproches, disant : « Tu t'humilies pour la forme seulement, mais en entrant dans le ventre, tu le fais beaucoup enfler, ce qui est le signe de l'orgueil.

Cette fable renferme ce sens : plusieurs, sachant que l'humilité est louable et agréable au Seigneur, en ont revêtu l'apparence; mais ils ne l'ont pas en esprit; en conséquence, ils sont méprisés, puisqu'ils ne l'ont pas dans leur âme. Leur humilité [apparente] augmente même leur insolence.

[1] L'infériorité de l'orge sur le blé est déjà signalée dans une fable du *Bestiaire* arménien : N° 14, *La Fourmi*. « Quand la fourmi parcourt les champs pour monter sur l'épi et en détacher les grains, elle juge par son odorat, avant de grimper, si l'épi est orge ou blé. Au cas où ce serait de l'orge, elle poursuivra sa route; si au contraire c'est du froment, elle y monte, se dirigeant vers le grain. Car l'orge est la nourriture des bêtes, selon cette parole de l'Écriture : « Que la terre, au lieu du blé, ne produise que de l'orge. » — Cf. P. Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. I, p. 126.

39

Le seigle et . . . . .[1] se réjouissaient de n'être pas attaqués par les oiseaux. Les bêtes sauvages et les animaux vinrent, les mangèrent et les foulèrent aux pieds. S'étant repentis, [le seigle et . . . . .] disent : « Sous prétexte de nous épargner, nous nous sommes protégés, et maintenant nous avons été simplement détruits. »

Cette fable gourmande les cruels qui ne donnent rien aux pauvres, selon l'usage, et dont les greniers deviennent la proie des hommes féroces et stupides. Ils se repentent, mais cela ne leur sert de rien.

58

Quelqu'un entrant dans un jardin voulut couper une pastèque et la manger. [La pastèque] épouvantée lui dit : « Que fais-tu, ô homme, ne sais-tu pas que je suis un œuf d'éléphant? Si tu me portes chez toi, et si tu me conserves avec soin, pour que je ne sois pas brisée, j'enfanterai pour toi un petit éléphant qui vaudra mille piastres. » Heureux [de cette aventure], il la porta chez lui et puis il la jeta dehors lorsqu'elle fut pourrie. Ainsi [la pastèque] échappa au couteau.

Cette fable nous donne ce conseil : en tombant aux mains d'un assassin, présentons-nous à lui comme

[1] Il s'agit sans doute ici d'une céréale, ressemblant au seigle. Les dictionnaires consultés ne donnent aucun sens satisfaisant pour traduire le mot ֆնեւ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

précieux et de grande valeur, pour qu'avec l'espoir du gain, il nous porte chez lui et que, par la maladie ou la mort [naturelle], nous échappions au couteau; car nous périssons forcément, quelque précaution qu'on prenne [de nous].

74

Un [animal] aquatique voulait manger les grenouilles; il ne le pouvait pas, car elles étaient à l'abri. Il les loua : « Vous avez des mains et des pieds très beaux; lorsque vous coassez à l'unisson, [votre] voix est très douce, comme un orgue. Pourquoi ne vous approchez-vous pas de nous pour que nous jouissions de votre vue? »

[Les grenouilles] comprenant son dessein, dirent : « N'est-ce pas notre aspect et notre voix que tu as loués? Il est bien évident que tu désires notre chair et non notre aspect et notre voix. »

Cette fable nous apprend à faire attention aux paroles des trompeurs, car souvent ils se découvrent par leurs propres paroles, bien qu'ils désirent dissimuler.

75

Les poissons furent accusés par leur roi : « Pourquoi mangez-vous de plus petits que vous? » Eux s'enhardissant dirent : « C'est de toi que nous l'avons appris. Beaucoup sont venus se prosterner devant toi; tu les as avalés et tu en as fait ta pâture. »

Pour cette raison, ils devinrent encore plus hardis.

Cette fable réprimande ceux qui, en voulant accuser les autres de ce qu'ils font eux-mêmes, les exhortent encore plus au mal, plutôt qu'ils ne les arrêtent : c'est par l'action et non par la parole qu'il convient de donner des conseils.

80

Des [vaches[1]] se plaignirent jadis : « Nous travaillons pour notre progéniture et nous recueillons le lait dans nos mamelles; les hommes, en en pressant les extrémités, nous prennent le fruit de notre travail. Partons et ne revenons plus parmi eux. »

L'une d'entre elles, qui était avisée, dit : « Il n'en est pas ainsi, car les hommes ne nous prennent que le superflu de ce qui est nécessaire à notre progéniture; ils nous soignent, nous et nos petits. Nous recevons donc de leur part plus que nous ne leur donnons. » Ainsi instruites, elles furent contentes.

Cette fable s'adresse aux serviteurs mécontents qui croient donner à leurs maîtres plus qu'ils n'en reçoivent. Instruits par les sages, ils savent que ce qu'ils donnent est peu de chose.

84

Les animaux vinrent dire au lion : « Tu te comportes en tout comme un prince ; en une seule chose, tu te comportes comme un voleur : tu fais

[1] Le mot arménien *անդեայ* signifie troupeau de gros bétail. Il peut s'agir indifféremment de vaches, de chamelles, d'ânesses, etc.

disparaître les traces [de tes pas[1]]. » Comme le lion les poursuivait, ils trouvèrent ce moyen de l'empêcher. Et en effet, attristé, celui-ci se promena sans se cacher ; les [animaux] avertis étaient délivrés de ses poursuites.

Cette fable enseigne qu'on échappe au danger en sachant manier la louange et le blâme.

110

Le loup attendait le sommeil du chevreuil pour s'en emparer; celui-ci le sachant, ne dormit point pendant plusieurs nuits. Le loup, engourdi lui-même, s'endormit. Le lion arriva et tua le loup.

Cette fable s'applique aux moines. Le diable attend qu'ils s'endorment dans leurs vices pour s'en emparer. Mais s'ils veillent, le diable s'ennuie et le lion Christ vient et le tue.

141

Les grues volent en bandes; elles s'entr'aident les unes les autres pour avancer et elles crient alternativement. Elles ne vont pas comme d'autres, isolément; elles se gardent réciproquement.

De même, il nous faut vivre avec concorde et

[1] Ce trait en rappelle un analogue qui se trouve dans la fable I du *Bestiaire* arménien, intitulée *Le Lion :* « Au moyen de sa queue, il [le lion] cache la trace de ses pas, afin que ceux qui le poursuivent ne puissent pas le surprendre dans son antre en suivant sa piste. » — Cf. le P. Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. I, p. 117-118.

précaution, nous honorer les uns les autres et préserver du mal la personne de notre prochain.

146

Le rossignol, le merle et d'autres chanteurs comme eux, non seulement chantent, mais aiment sans jalousie le chant des autres.

Cette fable veut que nous soyons exempts de jalousie, pour qu'en chantant les bénédictions, nous aimions aussi le chant des autres.

147

La cigale chante tellement qu'elle se décharne et [arrive] à concevoir et à enfanter par l'air.

Cette fable symbolise les cantiques des saints qui conçoivent par l'âme les bonnes pensées et enfantent les vertus, en se dépouillant des passions charnelles.

149

L'oiseau chevalier creuse les arbres; l'eau des pluies fait pourrir [le tronc]; des vers y naissent et il [le chevalier] s'en nourrit.

Cette fable représente le tentateur qui frappe d'abord le cœur; en le faisant pourrir par la luxure, il enfante les mauvaises pensées et s'en nourrit; car le péché est sa nourriture.

152

L'abeille laborieuse recueille la fleur, la cire, le miel, et forme son œuvre.

Apprends de cette fable [qu'il faut] ramasser le plus possible la substance des livres, la lumière des lois et la douce doctrine du Sauveur, pour la guérison de ton âme.

153

La fourmi est active et très sage; mais c'est par la persévérance et la patience qu'elle mène à bonne fin son œuvre.

Apprends par cet exemple que tu ne dois pas abandonner à cause de l'ennui la bonne œuvre de l'âme et du corps, que tu as commencée.

155

La huppe nourrit son vieux père avec un sentiment d'équité; mais beaucoup lui reprochaient de sentir mauvais. Ayant trouvé une matière parfumée, elle la cacha dans son sein. Mais elle ne parvenait pourtant pas à dissimuler sa mauvaise odeur.

Cette fable vise ceux qui, s'ils sont louables en beaucoup de points et s'ils ont une seule chose mauvaise dont ils ne peuvent se défaire, ne sauraient la cacher par une autre conduite.

156

Les chauves-souris ne peuvent pas voir la lumière et elles entrent dans les fentes des pierres et dans les cavernes pendant le jour; quoiqu'elles soient nauséabondes et hideuses à voir, elles forment des bandes et osent sortir pendant la nuit.

Cette fable rappelle les démons et les brigands;

car ils fuient la lumière des commandements et aiment la nuit de l'ignorance. Les démons se promènent avec les ignorants; les brigands et les voleurs se réunissent volontiers en bandes, quoiqu'ils soient nauséabonds par la conduite, et qu'ils fassent le mal pendant la nuit.

160

Les papillons, tant qu'ils se promènent dans les airs, ne font aucun mal; mais en descendant sur le sol ils enfantent la chenille, corruptrice de la terre.

Voici comment nous devons comprendre cette fable : notre raison, tant qu'elle se promène au ciel, gagne et n'est pas endommagée. Mais si elle descend sur la terre, elle enfante des pensées abjectes et corrompt le corps.

178

Un brigand ayant saisi un prêtre, voulait le tuer. Un esprit puissant descendit en lui et il vainquit [le brigand]; il le tourmentait comme son acte le méritait. [Le brigand] suppliait et disait : « Tu es un prêtre et tu dis toujours : paix à tous, et d'autres choses encore pareilles à celles-là. » — Le prêtre dit : « Ô malfaiteur! c'est pour conserver intacte la paix que je te tourmente, toi qui n'aimes pas la paix. »

Cette fable nous montre qu'il faut résister; car il faut résister, non par l'amour de la combativité, mais pour empêcher qu'on trouble la paix.

ÉTUDES
SUR
L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN,

PAR

M. E. BLOCHET.

INTRODUCTION.

Les premiers travaux sur le Soufisme ou Ésotérisme musulman sont dus à l'illustre Sylvestre de Sacy; l'un d'eux remplit presque toute l'Introduction à sa traduction du *Livre des Conseils* پند نامه du sheïkh Férid ed Din Attar; le second, plus important encore, est la traduction largement commentée des prolégomènes de la vie des Soufis célèbres, que Nour ed Din Abd er Rahman el Djami écrivit en arabe sous le titre de نفحات الانس من حضرات القدس.

Les Orientalistes du XVIIIe siècle, et bien plus encore leurs prédécesseurs, n'avaient aucune idée de ce qu'est l'Ésotérisme de l'Islam; il suffit de lire les bulletins d'Armain et des autres savants qui rédigèrent les notices des manuscrits de la Bibliothèque du roi pour se convaincre que, non seulement ils ne comprenaient pas une page des traités de mysticisme, mais encore qu'ils n'étaient pas capables de déterminer avec précision à quelle division de la science ils appartiennent.

Quand ils se trouvaient en face des innombrables poètes mystiques des trois littératures musulmanes, ils parvenaient encore, tant bien que mal, à rédiger leurs notices, mais les œuvres dogmatiques de l'Ésotérisme les déroutaient complè-

tement, et ils ne savaient au juste s'ils devaient les classer dans la théologie, la politique, l'éthique ou même dans d'autres subdivisions. De là sont nés un certain nombre de titres étranges qui figurent, imprimés en lettres d'or, au dos des volumes persans et turcs de la Bibliothèque du roi.

Les travaux de Sylvestre de Sacy, le second en particulier, furent une révélation de quelques points de ces doctrines mystérieuses, et ils sont faits avec une précision telle qu'on aurait peine à y découvrir une erreur de quelque importance, et que si l'on peut y ajouter, il n'y a pas un mot à en retrancher.

Le nombre des œuvres dogmatiques de l'Ésotérisme et des commentaires des grands poètes mystiques s'est considérablement accru depuis l'époque à laquelle Sylvestre de Sacy en était réduit aux œuvres de Djami et de Férid ed Din, et il est tout naturel que ces nouveaux ouvrages permettent de beaucoup détailler la doctrine que Djami a été obligé de résumer et de condenser dans la préface de la *Nefahat el-ouns*.

Bien qu'il fût historien et philologue plutôt que métaphysicien, S. de Sacy avait été frappé de bonne heure, comme on le voit par l'admirable introduction à son étude sur la religion des Druzes, de l'importance du Soufisme dans l'histoire et dans la littérature musulmanes, car presque toutes les sectes hétérodoxes de l'Islamisme ont eu des accointances plus ou moins avouées avec les Mystiques, et l'on rencontre à chaque page des auteurs souvent les plus simples en apparence, des allusions à la théologie ésotérique.

Les ouvrages persans et arabes qui traitent de ces questions de théologie transcendentale, sont aujourd'hui connus en assez grand nombre pour que l'on puisse essayer d'en dégager la doctrine de l'Ésotérisme, mais c'est là une œuvre qui ne pourra se faire d'une façon complète qu'au jour, trop éloigné encore, où la lexicographie arabe aura fait de sérieux progrès.

La lecture des textes philosophiques arabes n'offre point de difficultés insurmontables; le vocabulaire de la philosophie

musulmane est relativement restreint, et les expressions techniques qui le composent, si compliquées et si obscures soient-elles à première vue, ne sont que des traductions, ou, pour parler plus exactement, que des décalques d'expressions bien connues de la philosophie hellénique. Il n'y en a pas dont on ne rencontre l'original dans Aristote ou dans les œuvres de l'Alexandrinisme, de telle sorte que les difficultés du vocabulaire philosophique musulman ne sauraient arrêter longtemps les personnes qui ont lu Aristote et qui connaissent les Ennéades de Plotin et les fragments du traité des Intelligibles de son disciple Porphyre. Les œuvres de la philosophie arabe ne sont que la continuation de celles de l'Alexandrinisme, et non seulement le vocabulaire hellénique, qui est parfaitement connu, se retrouve sans aucune peine sous le déguisement qui lui a été imposé par le génie sémitique, mais les idées et les théories de la philosophie arabe sont les mêmes, ou à peu de chose près, que celles de Plotin ou de Porphyre. Il en va tout différemment quand on aborde les œuvres de l'Ésotérisme : les Mystiques, dans leur rage d'abstraction et surtout d'hypéranalyse, ont divisé le sens des mots de leur terminologie en aspects divergents et quelquefois diamétralement opposés, sans qu'il soit facile de deviner sous quelle influence et dans quel but ils ont agi. Un terme technique étant donné, peut avoir la somme de tous ses aspects, ou cette somme moins un certain nombre, sans qu'on ait pour déterminer sa signification précise d'autre guide que le sens général du passage où il figure. Tous les livres de définitions et le vocabulaire de Mohyi ed Din Ibn el Arabi sont si incomplets et donnent des explications tellement obscures qu'ils sont d'une insuffisance parfaite ; ce n'est que par la lecture répétée des ouvrages de l'Ésotérisme qu'on a quelques chances d'arriver, et encore pas toujours, à fixer le sens de ces expressions d'une fluidité désespérante, et que l'on craint toujours de trop traduire en ne donnant qu'un seul des aspects de leur sens.

On trouvera dans les articles réunis sous le titre d'*Études*

sur l'Ésotérisme musulman, l'exposé de quelques points de la doctrine des Soufis. Je n'ai point la prétention de faire œuvre définitive : à l'époque où je commençai à recueillir des notes en vue d'un travail lointain et problématique sur les Mystiques de l'Islam, je fus réduit à dresser la bibliographie orientale du sujet en lisant les manuscrits du fonds persan et du fonds arabe qui traitent de l'Ésotérisme, de telle sorte que ce fut seulement lorsque je les eus tous parcourus que je sus quels étaient les plus importants; mes seuls guides dans ce travail de dépouillement furent les excellentes notices que M. Rieu a consacrées aux manuscrits mystiques, dans son *Catalogue of persian manuscripts in British Museum*. En attendant d'avoir le loisir de revoir et de classer les documents que m'ont fournis les manuscrits de la Bibliothèque nationale, et d'y ajouter tous ceux qui se trouvent dans le الفتوحات المكّية فى معرفة أسرار المالكيه والملكيّة et dans l' احياء علوم الدين du célèbre Ghazali, j'ai pensé qu'il ne serait pas complètement inutile de rédiger quelques chapitres provisoires de mon travail, dans lesquels on trouvera ainsi l'exposé des points principaux de la doctrine du Soufisme persan.

Plus d'un ésotériste arabe s'en est tenu à cette doctrine déjà compliquée à l'excès, et beaucoup d'entre eux n'ont pas suivi Mohyi ed Din Ibn el Arabi dans tous les dédales de sa métaphysique analytique; cette doctrine des Soufis persans suffirait presque à comprendre les poésies mystiques d'Omar ibn el Faridh. Sans doute, la lecture du grand traité de métaphysique de Mohyi ed Din apporte une foule de compléments indispensables à la doctrine de Djami ou de Férid ed Din Attar, mais au point de vue du Soufisme persan et de sa littérature, ils n'ont qu'un intérêt fort secondaire.

Néanmoins si l'on tient, comme je compte le faire un jour, à exposer la doctrine ésotérique des Musulmans du Maghreb et de l'Égypte, il est de toute nécessité de prendre comme base de cet énorme travail, les *el-foutouhat el-mekkièh* d'Ibn el Arabi, et l'*Ihya ouloum ed Din* de Ghazali.

Jamais d'ailleurs, les différences essentielles qui séparent les deux génies de Japhet et de Sem ne se sont mieux manifestées que dans l'opposition des œuvres du Soufisme persan et de celles de l'Ésotérisme arabe; autant la lecture des livres des Mystiques iraniens, malgré leurs complications et leurs obscurités, est agréable, autant celle de l'immense roman métaphysique de Mohyi ed Din est malaisée et pénible; on ne sent rien vivre à travers les pages de ces traités d'une perfection absolue, au point de vue scolastique, mais aussi froids et nus que les œuvres les plus abstruses des Nominalistes et des Réalistes du Moyen Âge.

Les hommes ont toujours aimé à se bercer de ces chimères pour oublier les tristesses de leur vie, et c'est moins dans leur religion officielle que dans les œuvres étranges de l'Ésotérisme qu'il faut aller chercher le secret de l'énergie qui les a soutenus jusqu'à leur heure dernière.

I

LA HIÉRARCHIE DU MYSTICISME.

Les membres de la hiérarchie mystique, les « hommes de Dieu »[1] رجال الله, sont également nommés « les inspirés » علم الانفاس; ils se répartissent en un très grand nombre de classes qui ont des extases احوال différentes suivant leur degré d'avancement dans l'échelle mystique; certains d'entre eux, comme les Pôles, jouissent de tous les états extatiques, mais d'autres ne sont favorisés que de quelques-uns. Parmi

[1] Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, *el foutouhhat el-Mekkiyèh*, éd. de Boulak, t. II, p. 7 et suiv.; Shems ed Din d'Eberkouh leur donne également ce nom dans son *Medjma el bahreïn*, ms. persan 122, p. 511.

ces « hommes de Dieu », il y en a qui ont le Khalifat exotérique en même temps que le Khalifat ésotérique, c'est-à-dire qu'ils ont l'autorité temporelle en même temps que l'autorité spirituelle : tel fut le cas d'Abou Bekr, d'Omar, d'Osman, d'Ali, de Hasan, de Moaviyya, d'Omar ibn Abd el-Aziz.

D'autres au contraire ont le Khalifat ésotérique sans pouvoir jouir de l'autorité exotérique, c'est-à-dire qu'ils ont tous les droits à gouverner les Musulmans, mais que, par suite des circonstances, ce sont d'autres qu'eux qui se trouvent investis du pouvoir temporel; tels furent, par exemple, Ahmed, fils d'Haroun er-Réshid, le célèbre Soufi Bayézid-i Bistami et le plus grand nombre des Pôles qui n'eurent jamais aucune autorité temporelle, et qui durent se contenter de rester durant toute leur vie les chefs potentiels de l'Islamisme.

Les auteurs mystiques divisent tous l'humanité en trois grandes catégories qui varient suivant leurs tendances, mais qui dans tous les cas, correspondent à la grande division qui domine tout le Soufisme, celle des « ordinaires » عوّام, des « bons » خواص, et des « excellents » خواص الخواص [1].

D'après l'auteur de la *Zoubdet el-Hakaïk*[2], les créa-

[1] Littéralement : « tout le monde, particulier, très particulier ».

[2] قسم اول صورت شكل آدم دارند امّا از حقيقت ومعانى آدم خالى باشند وقرآن درحقّ اين طايفه چنين خبر ميدهد كه اولئك كالانعام بل هم اضلّ چرا چنين اند كه اولئك هم الغافلون... قسم دوم هم صورت وشكل آدم دارند وهم بحقيقت از آدم آمدند وحقيقت آدم دارند ولقد

tures qui vivent dans le monde se répartissent en trois groupes :

1° Les ordinaires, qui se subdivisent à leur tour en deux classes : celles qui ont l'apparence matérielle et extérieure de l'homme, mais qui n'en ont ni l'essence[1], ni les valeurs ésotériques ; c'est d'elles qu'il est question dans le verset bien connu du livre sacré : اوليك كالانعام بل هم اضل « Ces gens-là sont comme des animaux et même plus stupides encore » (K., s. VII, 178); ces gens sont séparés de l'Être Unique par les voiles de l'éloignement; les créatures qui ont à la fois l'apparence matérielle et extérieure de l'homme, ainsi que son essence et ses valeurs ésotériques ; c'est à elles que le Koran fait allusion quand il dit : « Nous avons favorisé les fils d'Adam, etc. » (K., s. XVII, 72);

2° Celles qui, parvenues à un stade beaucoup plus élevé de perfectivité, ont dans ce monde terrestre la Vérité et la Connaissance et qui jouissent dans le monde futur de la contemplation de l'Être unique

كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا... طايفهٔ دوم امروز باحقيقت ومعرفت باشند ودر قيامت باروّيت ووصلت باشند در هردو جهان در بهشت باشند ومقام اين طايفه عليين باشد... امّا قسم سوم طايفهٔ باشند كه بلب درياى دين رسيده باشند وبحقيقت يقين رسيده باشند ودر حمايت غيرت الهى باشند اولياىٔ تحت قبابى لا يعرفهم غيرى, ms. suppl. persan 1356, fol. 13 r° et suiv.

[1] حقيقة, considérée en rapport avec l'individualité, c'est l'ipseïté هوية; sans ce rapport, c'est la matérialité ماهية; en réalité, حقيقة signifie « valeur, réalité exotérique », par opposition à معنى « valeur ésotérique ».

et de son approche, elles sont ses élues خاصّكان حضرت الهى, et sont au stade de l'intercession. Les créatures de cette catégorie sont appelées dans les deux mondes à participer aux jouissances paradisiaques;

3° La troisième catégorie est formée par les êtres qui, comme le dit Hamadani dans la *Zoubdet el-Hakaïk*, sont arrivés à la rive extrême de l'Océan de la religion, et qui sont parvenues à la Vérité absolue حقيقت يقين[1]. C'est d'eux qu'Allah a voulu parler quand il a dit dans le Koran : « Mes Saints sont sous mes coupoles et personne d'autre que moi ne les connaît » اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى. Le même auteur donne un peu plus loin[2] une autre division de l'humanité qui, sous une forme plus nette et plus

[1] Tous ces termes techniques sont extrêmement difficiles à traduire, et à vrai dire, ces expressions n'ont de sens qu'en arabe; pour les traduire dans une langue quelconque, il faut les paraphraser, ce qui souvent risque d'en détruire presque complètement le sens mystique; c'est ainsi que l'expression حقيقت يقين que je rends par «vérité absolue», signifie, ou me semble signifier, «la vérité intégrante, la valeur absolue de la certitude»; il n'y a entre ces deux expressions qu'une nuance, mais malgré tout, il est regrettable qu'on ne puisse, sous peine d'une confusion absolue, traduire plus littéralement les expressions techniques du mysticisme arabe.

[2] الناس على ثلثة اقسام قسم يشبهّون البهايم وقسم يشبهّون الملائكة وقسم يشبهون الانبياء كفت بنى آدم ماننده سه قسم شده اند بعضى ماننده بهايم باشند همه همّت ايشان اكل وشرب بود وخواب واسايش اولئك كالانعام بل هم اضلّ اين كروه باشند وبعضى ماننده فرشتكان باشند همّت ايشان تسبيح وتهليل ونماز وروزه باشد فرشته صفتان باشند وبعضى ماننده پيغامبران باشند وشبه رسولان همت ايشان عشق ومحبت وشوق ورضا وتسليم بود, ms. supp. persan 1356, fol. 17 r°.

frappante, diffère assez peu de celle qui vient d'être rapportée; elle consiste à regarder les hommes comme divisés en trois classes :

Ceux qui ressemblent aux bêtes sauvages, dont le seul but dans la vie est de manger et de boire, de dormir et d'avoir toutes leurs aises;

Ceux qui ressemblent aux anges et qui ont leur nature et leurs attributs : tout leur désir est de faire le *tesbih*, le *tehlil*, de réciter la prière et de se soumettre aux rigueurs du jeûne;

Ceux enfin qui ressemblent aux prophètes : leur seul désir est l'amour divin, le contentement de ce qu'Allah leur a donné et la soumission la plus complète à ses volontés.

Si l'on en croit les traditionnistes musulmans, cette division tripartite de l'humanité remonterait à Mahomet qui a dit : « Les hommes se répartissent en trois catégories, ceux qui ressemblent aux brutes, ceux qui ressemblent aux anges et ceux qui ressemblent aux Prophètes [1] ».

L'auteur de l'« Océan des interprétations ésotériques [2] » بحر المعانى بعون السبحانى, Mohammed ibn Nasir ed Din Djaafer el Hoseïni el Mekki explique cette tradition, plus ou moins authentique comme

[1] Ms. supp. persan 1356. fol. 17 r°, et ms. supp. persan 966, fol. 282 v°.

[2] خواجه عالم عليه السلام فرمود كه الناس على ثلثة اقسام قسم يشبهون البهائم وقسم يشبهون الملائكة وقسم يشبهون الانبياء يعنى قسم اول اهل دنيا اند كه اهل تمتع دنيا بهوا نفس اند وقسم دوم اهل

beaucoup de celles que l'on attribue au Prophète, en disant que les premiers sont les gens pour lesquels le monde est le but suprême اهل دنياء, que les seconds sont les êtres destinés au Paradis اهل جنّة; les troisièmes sont les contemplatifs اهل رؤية, qui n'ont dans les deux aspects du monde d'autre occupation que de s'abîmer dans l'éternelle contemplation de l'Être qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura jamais de fin. Le stade de ces derniers est très supérieur au degré qu'occupent les hommes qui appartiennent à la seconde catégorie, car le paradis, tel que le conçoivent les théologiens et les mystiques de l'Islam, n'est pas exempt de certaines jouissances matérielles dont il ne saurait être question dans la contemplation indéfinie de l'Être Unique et éternel.

C'est une division analogue, mais basée sur des considérations d'un ordre plus élevé que l'on trouve dans les ouvrages de Nour ed Din Abd er Rahman Djami, en particulier dans la *Néfahat el-ouns min hadrat el-kouds*, et dans la célèbre histoire d'Ibn-Khaldoun. D'après ces auteurs, l'humanité se compose de trois grandes classes :

Les hommes dont l'âme peut se dégager de la nature humaine et de la corporéité, qui sont arrivés

جنّة اند كه بتنعم بقاء مشغول شوند وقسم سوم اهل رؤية ايشانرا هيچ معامله ديگر شد

قدح چون دور من آيد بهشياران مجلس ده
مرا بگذار تا حيران نمانم چسم در ساقی

Ms. suppl. persan 966, fol. 282 v°.

à la Connaissance معرفة[1], qui ont été absorbés dans la source de l'Union جمع[2], et qui sont parvenus à l'unification avec l'Être Unique توحيد[3]. Les mystiques leur donnent les noms de « Connaissants »

[1] *Les Haleines de la Familiarité provenant des personnages éminents en sainteté, par Abd-Alrahman Djami*, par M. le Baron Silvestre de Sacy, dans les *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, t. XII, p. 326 et 378 :

بدانكه مراتب طبقات مردم على اختلاف درجاتهم برسه قسمست قسم اوّل مرتبهٔ واصلانست وكاملان وآن طبقهٔ علياست قسم دوم مرتبهٔ سالكان طريق كمال وآن طبقهٔ وسطى است وقسم سوم مقيمان وهدهٔ نقصان وآن طبقهٔ سفلى است واصلان مقربان وسابقانند وسالكان ابرار واصحاب يمين ومقيمان اشرار واصحاب شمال...

Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun, traduits par le Baron Mac Gluckin de Slane, dans les *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. XIX, p. 200 et 202, et *'Abd ar-Razzâq et son traité de la Prédestination et du libre arbitre*, par Stanislas Guyard, dans le *Journal asiatique* de févr.-mars 1873, p. 132.

[2] C'est ainsi que les Ésotéristes nomment quelquefois la divinité; M. de Sacy traduit le mot جمع qu'emploie Djami dans la *Néfahat el ouns*, par « Union »; il est possible qu'il soit plus exact de le rendre par « somme », Allah étant la « somme » du monde », l'Unité-Totalité des Alexandrins.

[3] Le mot توحيد « Unité » a dans l'Ésotérisme deux sens différents, ou pour plus d'exactitude, les mystiques, comme cela leur est souvent arrivé, ont dédoublé son sens étymologique. Par l'un des aspects de son sens, ils entendent comme tous les Musulmans, la récitation de la formule : « J'atteste qu'il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah », à ce point de vue توحيد est synonyme de شهادة ou de تشهد; le second sens de توحيد ne se rencontre pas dans la théologie musulmane ordinaire : il désigne l'identification, l'unification de la créature avec le Créateur; ce mot est alors synonyme de اتحاد; dans plus d'un passage des traités d'Ésotérisme, ces deux aspects du sens de توحيد ne sont pas aussi nettement séparés, et l'on ne sait pas toujours de quelle « Unité » les mystiques entendent parler.

عارف, de « Parvenus (à la fin suprême) » واصل, اهل الوصول, de « Parfaits » كامل, d'êtres « qui recherchent la Primordialité »[1] مريد الاصل.

Ils sont également appelés مقربان « ceux qui se rapprochent (de l'Être Unique) », et سابقان « ceux qui devancent les autres (dans la voie mystique) ». Comme ils voient au delà des attributs derrière lesquels l'Essence intangible de la divinité est cachée pour le commun des hommes, et que par conséquent ils peuvent contempler l'Être Unique face à face dans son Essence, on les nomme quelquefois, comme le fait le célèbre Soufi Abd er Rezzak, les « gens de l'Esprit » اهل الروح[2].

La seconde catégorie de l'humanité se compose d'êtres dont l'âme reçoit des perceptions qui ne peuvent s'acquérir par le moyen des sens et qui « marchent dans la voie mystique » سالك الطريق; mais, comme ils sont loin encore d'être arrivés à l'identification avec l'Être Unique توحيد, ils sont très inférieurs aux hommes qui forment la première classe; ce sont des êtres dont la raison et l'âme sont purifiées, mais qui ne peuvent contempler l'Être Unique que

[1] Par اصل « origine », les ésotéristes entendent la Divinité considérée comme la puissance primordiale, l'Unité élémentaire d'où sont émanées toutes les existences qui peuplent le *Κόσμος*, comme l'Âme Universelle de laquelle ont été produites les âmes partielles, qui après des transmigrations plus ou moins longues, finissent par retourner dans le sein de l'Âme Universelle primordiale, et par s'y anéantir pour rentrer plus tard dans de nouveaux cycles.

[2] *'Abd ar-Rezzâq*, par S. Guyard, dans le *Journal asiatique*, 1873, p. 132.

dans ses attributs exotériques; ces attributs sont autant de voiles حجاب qui leur en cachent l'Essence intangible et l'Ipseïté هويت.

Les hommes de cette catégorie, les *saliks*, portent le nom de « Pieux » ابرار; les auteurs mystiques les désignent généralement par l'expression de اصحاب اليمين « ceux qui suivent le droit chemin ». Abd er-Rezzak[1] leur donne le nom de « gens doués d'intellect ou d'idée » اهل العقل.

Les hommes de la troisième catégorie demeureront à jamais dans l'imperfection et vivront toute leur vie dans l'insouciance et dans l'ignorance des mystères de la création; c'est cette raison qui leur a fait donner le nom de مقيمان « ceux qui restent (dans l'ignorance) », de اصحاب الشمال « gens qui suivent un chemin détourné », de اهل النفس « gens esclaves de leur âme matérielle[2] ».

Les Soufis les appellent également « gens dont la fin suprême est le monde » ابنا الدنيا. Plusieurs auteurs leur donnent le nom d'« injustes, violents » ظالم; ce sont, disent Hamadani dans la *Zoubdet el Hakaïk*, et Abou Bekr Abd Allah ibn Mohammed el

[1] C'est ainsi notamment qu'Abd er-Rezzak les désigne dans son *Traité sur la Prédestination et sur le libre arbitre:* les Soufis opposent constamment l'Ame نفس à l'Esprit روح. L'âme est la source de toutes les passions et de tous les maux qui accablent moralement et matériellement l'humanité, tandis que le روح est l'origine de tout ce qu'il y a de noble dans l'homme. Ils s'appuient pour appuyer cette théorie sur une tradition d'après laquelle Mahomet aurait dit que l'âme que l'homme porte entre ses deux flancs, l'âme concupiscente, est son ennemi intime.

[2] SOHRAVERDI, *Avarif el-Méarif*, ms. arabe 1332, fol. 29 r°.

Razi dans le *Mersad el-ibad*, ceux qui ne possèdent pas l'Islam et qui n'ont que l'impiété et la révolte; ils n'ont pas d'autre but que les choses périssables de ce bas monde, et leur seul Dieu est le plaisir matériel[1].

Les personnages qui forment la première classe et un certain nombre de ceux de la seconde, des *saliks*, sont nommés « ceux qui témoignent de la vérité (de la Religion[2]) » شاهد, par Mohammed ibn Nasir ed Din el Mekki qui leur a consacré plusieurs chapitres dans son énorme traité d'Ésotérisme intitulé *Bahr el-Maani*. Les anecdotes qu'il raconte sur eux n'ont généralement pas d'autre mérite que d'être le produit d'une imagination déréglée, et quelques-unes d'entre elles sont même plus ou moins inspirées par la lecture des *el-Foutouhat el-Mekkiyèh* du célèbre ésotériste espagnol Mohyi ed Din Ibn el-Arabi. Elles ne sont d'ailleurs pas d'une grande importance pour le sujet spécial qui est traité dans cet article.

C'est en réalité dans l'intérieur des deux premières classes dont il vient d'être question que s'établit la hiérarchie du Soufisme, car, au point de vue mystique, la troisième n'a aucune valeur.

La première classe, qui est comme l'on peut facilement s'en douter de beaucoup la plus restreinte, se compose de deux sortes de personnages : 1° les pro-

[1] واصحاب الشمال ایشان را معصیت بر طاعت غالب بود چون اینجا متابعت هوا کردند, ms. supp. persan 1082, fol. 70 r°.

[2] Ce terme de شاهد est quelquefois pris par les lexicographes musulmans dans le sens de prophète.

phètes انبياء, les saints اولياء et les sheïkhs soufis qui, étant parvenus aux limites suprêmes de la Connaissance, ont reçu de l'Être Unique la mission de retourner dans ce monde de division تفرقة et de perdition فنا [1] pour y guider les autres créatures, moins heureuses qu'eux, dans le chemin de la vérité absolue[2]; 2° les âmes qui, étant parvenues au même stade de perfectivité, n'ont pas été chargées de redescendre sur la terre pour améliorer le sort de l'humanité, mais qui sont restées submergées dans l'océan de l'union جمع, autrement dit dans l'essence de l'Être Unique.

Les Soufis proprement dits, les صوفية au sens absolu du mot, ceux que Sohraverdi dans son *Avarif el-Méarif*[2] identifie avec les « voisins d'Allah », مقرّب, ne peuvent se recruter que dans la première classe, mais dans la vie religieuse de l'Orient, le terme de Soufi a pris une extension justifiée et il se trouve

[1] فنا se prend, comme la plupart des termes techniques employés par les Soufis, dans deux sens différents, ou, si l'on aime mieux, les mystiques lui ont fait par convention exprimer deux aspects également distants l'un de l'autre d'un même sens étymologique primitif. Il désigne quelquefois l'état du mystique qui vit anéanti dans la Divinité sans avoir la moindre conscience de la possibilité d'un autre état; ce sens est tout différent de celui qu'il a dans ce passage et qui, d'ailleurs, est beaucoup plus proche de la signification primitive et étymologique.

[2] Celui qui enseigne aux hommes la manière de parvenir à la Connaissance معرفت, qui n'est autre en définitive que l'anéantissement complet dans la Divinité توحيد ou اتّحاد, porte souvent dans la terminologie soufie le nom de خليفة; je traiterai plus spécialement ce point très important en étudiant les fonctions et les devoirs du *sheïkh* ou général de l'ordre Soufi.

souvent appliqué aux personnes de la seconde classe ou tout au moins à une partie d'entre elles, les *saliks*, « ceux qui marchent dans la voie de la perfection » sans avoir encore atteint le Nirvana.

Les hommes qui composent la seconde classe[1], ceux qui marchent dans la voie de la Vérité, se divisent en deux grandes sections : ceux qui désirent ardemment la vue de la face d'Allah مريدين وجه الله et ceux qui cherchent uniquement à gagner le paradis; les premiers comprennent les متصوّف *moutésevvif* et les *mélaméti*. Les *moutésevvif*, aspirants à la qualité de Soufis, sont aussi nommés مريدين من المتصوّفة; ils possèdent une partie plus ou moins grande des états extatiques (حال, فتح, واردة, etc.) des Soufis proprement dits et ils ont une envie ardente de progresser dans la voie de la Vérité, mais ils en sont empêchés ou plutôt distraits, par des désirs matériels qui ne viennent jamais se dresser devant les hommes de la première classe.

On vient de voir que par Soufis, les meilleurs auteurs mystiques n'entendent pas parler seulement des prophètes, des saints اولياء et des sheïkhs, qui ne forment qu'une partie vraiment infime de l'humanité; dans la réalité, ils s'accordent tous pour appliquer cette dénomination aux *moutésevvif* et quelques-uns d'entre eux la donnent sans hésiter aux *mélaméti* et aux fakirs, ce qui semble une extension peut-être

[1] *Les Haleines de la familiarité*, par DE SACY, dans les *Notices et extraits*, t. XII, p. 328 et 379.

injustifiée, au moins en partie. C'est en ce sens que l'un des plus anciens auteurs mystiques et l'un de ceux qui nous ont le mieux conservé la hiérarchie de l'Ésotérisme vers le milieu du ve siècle de l'hégire, Ali ibn Osman Abou Ali el Djoullabi el Hudjviri dit dans son *Keshf el mahdjoub*, que le Soufisme est la vie religieuse de trois classes d'hommes complètement différentes : en d'autres termes, que l'on confond sous l'appellation générale de Soufi trois classes de mystiques : le Soufi proprement dit, l'aspirant (*moutésevvif*) et l'individu qui a l'intention de devenir Soufi مستصوف [1]. Le Soufi est l'homme parvenu à l'union absolue avec l'Être Unique ; le *moutésevvif* est un mystique de conduite louable[2], tandis que l'indi-

[1] الصفا ولاية لهداية ورواية والتصوف حكاية للصفا بلا شكاية پس صفا معنى متلالى وظاهراست وتصوف حكاية ازان معنى واهل آن معنى اندرين درجه برسه قسم اند يكى صوفى بود وديگر متصوّف وديگر مستصوف پس صوفى آن بود كه از خود فانى بود وبحق باقى واز قبضهٔ طبائع رسته وبحقيقت حقائق پيوسته ومتصوف آنكه بمجاهده اين درجه را مى طلبد واندر طلب خودرا بر معاملت ايشان درست همى كند ومستصوف آنكه از براى مال ومنال وجاه وحفظ دنيا خود را مانند ايشان كرده بود وازين هردو هيچ چيز ندارد تاحدّى كه كفته اند المستصوف عند الصوفية كالذباب وعند غيرهم كالذياب مستصوف بنرديك صوفى از حقيرى چون مكس بود وآنچه كند بنزديك وى هوس بود ونزديك ديكران چون كرك.................... پس صوفى صاحب وصول بود ومتصوف صاحب اصول ومستصوف صاحب فضول. Ms. suppl. persan 1086, fol. 19 v°.

[2] صاحب اصول ; je ne pense pas qu'il faille prendre le mot اصول dans le sens qu'il a généralement dans la théologie musulmane, et

vidu qui a l'intention de devenir Soufi, ou qui fait le Soufi مستصوف dépasse les bornes de ce qu'il faut faire sans atteindre à la vertu véritable[1]. A un autre point de vue, très peu différent d'ailleurs, le Soufi est l'homme dont le « Moi » a disparu, qui subsiste uniquement anéanti dans la Divinité et qui est parvenu à « la Connaissance de la Vérité des Vérités » حقيقة الحقائق, autrement dit qui est parvenu à la Connaissance suprême[2]; le *moutésevvif* est celui qui cherche par tous ses moyens à atteindre le stade مقام du Soufi, et l'homme qui essaye de se faire passer pour Soufi مستصوف se plie à toutes les exigences, si dures soient-elles, de la règle exotérique du mysticisme, dans l'espérance d'en tirer un avantage matériel dans le monde temporel; ce n'est donc comme on le voit qu'un hypocrite et qu'un tartufe; à l'appui de ce jugement sévère, Djoullabi cite une sentence arabe qui dit : « L'homme qui cherche à se faire passer pour Soufi est auprès des Soufis comme une mouche, auprès des autres hommes comme un loup. »

Les Soufis qui ont écrit les traités dogmatiques

traduire « celui qui étudie les *ousoul ed-din* pour arriver à l'état de Soufi »; il faut bien dire d'ailleurs que les trois mots qui doivent désigner l'état de ces mystiques : وصول، اصول، فضول، ont été choisis plus pour leur assonance que pour leur signification précise.

[1] Pour ce sens voir LANE, *An arabic english lexicon*, sous فضل; مستصوف signifie à la fois « celui qui cherche à se faire passer pour Soufi » et « celui qui essaye de devenir Soufi ».

[2] D'après une note écrite dans la marge de ce traité par un nommé Abd Allah ibn Osman, qui fut kazi-asker d'Anatolie, le Soufi est simplement celui qui est arrivé à Dieu.

sur lesquels se fonde notre connaissance de l'Ésotérisme musulman ont aimé à établir entre les différentes classes de la hiérarchie, des parallèles et des comparaisons, qui font souvent saisir des nuances assez fugitives qui, sans cela, resteraient presque complètement indistinctes. C'est ainsi que Sohraverdi nous apprend dans l'*Avarîf el-Méarif*[1] que le *moutésevvif* est au Soufi dans le même rapport que l'homme qui ressemble au dévôt متزهد est au dévôt زاهد lui-même.

En fait, on peut dire que les deux termes de Soufi et de *moutésevvif* s'emploient couramment l'un pour l'autre, ou plutôt que les auteurs qui parlent des Soufis n'entendent pas toujours désigner les êtres qui sont parvenus au degré suprême de la hiérarchie mystique, les prophètes, les saints اوليا et les sheïkhs, mais souvent aussi les *saliks* qui « marchent dans la voie de la Vérité[2] ». Quant à l'homme qui cherche à se faire passer pour un Soufi dans le but d'en tirer un avantage matériel, ce n'est que par une extension

[1] Ms. ar. 1332, fol. 28 v°.

[2] D'après Garcin de Tassy (*La poésie philosophique et religieuse chez les Persans*, Paris, Duprat, 1864, p. 6), le terme de *moutésevvif* désignerait plus particulièrement le طالب ou مريد auquel il donne le sens d'« élève »; je crois que c'est là une erreur : il ne faut pas comprendre *moutésevvif* comme « celui qui recherche la science exotérique » qui, au point de vue mystique, n'existe pas ou plutôt n'existe que comme source d'erreur et de vanité mondaine, mais bien comme « étudiant de la science ésotérique », qu'il est impossible d'acquérir par les moyens humains et qui ne peut venir que par une révélation, par une grâce spéciale d'Allah, sans que la volonté de l'homme y soit pour rien.

tout à fait abusive que Djoullabi l'a fait rentrer dans la hiérarchie du mysticisme.

La deuxième subdivision des hommes de la seconde classe, ceux qui n'ont pas en réalité le droit de prétendre au titre de Soufi, car leur but dans la vie mystique est intéressé, portent le nom de ملامتى *mélaméti.*

Ce sont des personnes qui observent une conduite religieuse parfaite, mais qui cachent avec le plus grand soin leurs états extatiques احوال et les grâces واردات que l'Être Unique leur envoie; ils dissimulent les bonnes œuvres qu'ils font pour qu'elles ne soient connues uniquement que d'Allah. Sohraverdi dit formellement dans l'*Avarif el-Méarif* qu'on ne les voit jamais faire le bien et que cependant, ils ne recèlent aucun mal dans leur âme; d'ailleurs, ils ne tiennent pas à s'élever au-dessus du stade auquel ils sont parvenus[1]. Le *mélaméti* vit en effet confiné dans sa vertu, dans sa correction absolue اخلاص, sans chercher à s'élever à la Vérité non contingente, et c'est là sa grande cause d'infériorité vis-à-vis des Soufis; en réalité, les auteurs mystiques, même les modérés comme Sohraverdi, regardaient les *mélaméti* comme des quiétistes, c'est-à-dire comme des gens assez tièdes qui manquaient complètement de la ferveur nécessaire pour atteindre les degrés supérieurs

[1] قال بعضهم الملامتى هو الذى لا يظهر خيرًا ولا يضمر شرًّا وشرح هذا هو ان الملامتى تشربت عروقه طعم الاخلاص وتحقق بالصدق فلا يحب ان يطلع احدٌ على حاله واعماله. Ms. arabe 1332, fol. 30 r°.



de la hiérarchie. La vertu est en effet bien au-dessous de la sincérité صدق, dont le *mélaméti* manque complètement, puisqu'il cache à tout le monde qu'il appartient à la vie mystique. « La sincérité, dit Sohraverdi d'après Aboul-Kasem Djouneïd, est la racine, l'élément primordial de la vie religieuse, tandis que la vertu[1] اخلاص en est la branche, c'est-à-dire un élément secondaire ». C'est ce qui explique que, malgré leurs vertus[2], les auteurs mystiques considèrent les *mélaméti* comme très inférieurs aux Soufis et même aux *moutésevvif*[3]. Il leur est impossible de con-

[1] قال جعفر الخلدى سالت ابا القسم الجنيد قلت له بين الاخلاص والصدق فرق قال نعم الصدق اصلٌ وهو الاوّل والاخلاص فرعٌ وهو تابع وقال بينهما فرق لان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول فى العمل. Ms. arabe 1331, fol. 30 v°.

[2] On ne peut arriver à la vertu اخلاص comprise au sens mystique qu'après être entré dans l'acte efficient عمل; le célèbre Zoul-Noun Misri disait qu'il y a trois signes auxquels on reconnaît la vertu : 1° la modération dans la louange ou le blâme d'autrui; 2° l'action de laisser de côté son opinion; 3° l'action de ne pas considérer les actes que l'on fait dans leur valeur actuelle et la nécessité pour le pénitent d'agir en vue du monde futur, et non en vue du monde actuel : نسيان روية اعمال فى الاعمال واقتضا عن ثواب العمل فى الاخرة. *Avarif el-Méarif*, ms. arabe 1332, fol. 30 r°.

[3] Sohraverdi nous apprend dans l'*Avarif el-Méarif* (Ms. arabe 1332, fol. 30 v°) qu'il y avait dans le Khorasan un grand nombre de ces *mélaméti* qui étaient soumis à la direction de sheïkhs, c'est-à-dire qui vivaient en communauté et qui connaissaient parfaitement, grâce à leur enseignement, leur situation au point de vue religieux : ولم يزل فى خراسان منهم طائفة ولهم مشايخ يمهدون اساسهم ويعرّفونهم شروط حالهم..... Cela semble en contradiction avec ce fait que les *mélaméti*, tout en se livrant aux austérités de la règle, vivaient de telle façon que personne ne pouvait se douter qu'ils appartinssent à la hiérarchie mystique.

cevoir dans toute son étendue la théorie de l'Unité, parce qu'ils ont conscience de l'existence matérielle du monde nouménal et de leur existence propre, comme le montre assez leur soin de cacher ce qu'ils font. Pour arriver à la compréhension de la théorie de l'Unité, il faut bannir de son esprit toute idée d'autrui تجريد et de soi-même تفريد, c'est-à-dire qu'il faut arriver à considérer les autres et soi-même comme des non-réalités et comme des phénomènes.

Entre les aspirants (*moutéserrif*) et les *mélaméti*, mais en dehors de la hiérarchie mystique régulière, viennent se placer les بهاليل « innocents » ou « toqués », qui ressemblent plutôt à des possédés qu'à des êtres doués de raison; ces bizarres individus peuvent atteindre les mêmes stades مقام et les mêmes états extatiques حال que les Saints اوليا et les Soufis les plus élevés en sainteté. Par suite de leur état mental, aucun devoir religieux ne leur est imposé; le respect dont sont entourés ces malheureux, généralement victimes des tares les plus honteuses de l'humanité, provient de ce que les mystiques les regardent comme inspirés directement par l'Être Unique[1], sans qu'ils aient besoin de rien faire pour provoquer la révélation, ce qui est évidemment le comble de la grâce efficiente. La divinité étant toujours maîtresse de

[1] C'est une croyance qui se retrouve couramment en Bretagne, où l'on considère comme un bonheur insigne pour une famille de compter un ou plusieurs « innocents ». On se figure dans la lande d'Armor que ces pauvres êtres voient des choses cachées au commun des mortels, et leurs crises d'épilepsie sont prises par les dévots comme des révélations paradisiaques et des extases.

favoriser de ses révélations qui il lui plaît, peut aussi bien en faire profiter un déséquilibré qu'un homme sain d'esprit; d'ailleurs, pour les Musulmans, les innocents possèdent l'âme raisonnable النفس الناطق, la λογικὴ ψύχη; ce qui leur manque, c'est seulement l'intellect عقل, dont ils sont complètement dépourvus. Ce fait les différencie des fous et des enragés qui n'ont ni l'âme raisonnable ni l'intellect[1].

Les dévots زاهد sont des gens qui comprennent les beautés de la vie future اخرت et qui détournent leurs yeux du monde périssable; ils sont très inférieurs aux Soufis et se placent même après les *mélaméti*, car l'Être Unique est voilé à leur vue ésotérique بصيرت par l'intérêt qui les fait agir; en effet, ils désirent le paradis parce qu'il est un lieu de délices et leur adoration de Dieu a par cela même un but des plus intéressés.

Les fakirs فقير ou « pauvres » leur sont encore inférieurs : ce sont des gens qui se privent volontaire-

[1] *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits par DE SLANE, dans les *Notices et extraits*, t. XIX, p. 229, et ان هولاء البهاليل نجد لهم وجهة مالا يغفلون عنها اصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين لا نجد لهم وجهة اصلا ومنها انهم يخلقون على البله من اول نشوئهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف لهم *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*, texte arabe, publié par E. Quatremère dans les *Notices et extraits*, t. XVI, p. 202.

ment des biens et de toutes les jouissances de ce monde et qui renoncent à tout pour gagner le paradis, sans songer à cacher aucune de leurs pratiques religieuses, ce qui les distingue formellement des *mélaméti*. Toutefois leur dignité est très grande, car le stade مقام suprême auquel ils peuvent atteindre se trouve compris dans celui des Soufis proprement dits; en effet, la première condition du Soufi est le vœu de pauvreté et l'abandon complet de toutes les choses mondaines[1]. En d'autres termes, si tout fakir n'est point Soufi, tout Soufi est forcément un fakir. Ce qui fait que le fakir est inférieur au Soufi, c'est qu'il a la volonté d'être pauvre et cela, pour acquérir des mérites qui le rapprochent de la Divinité, tandis que le Soufi n'est guidé par aucun intérêt et n'a aucune volonté autre que celle de Dieu. L'auteur du *Lebb-i-lobab-i-Mesnévi*, Hoseïn ibn Ali el Vaïz el Kashifi, dit que le fakir est celui qui ne possède rien[2]

[1] *Les Haleines de la familiarité*, trad. par S. de Sacy, dans les *Notices et extraits*, t. XII, p. 330 et suiv. Le mot *fakir* a pris, surtout aux Indes, une extension tout à fait abusive; il a fini par désigner des individus qui, comme les djoguis, sont des saltimbanques et des faiseurs de tours plus ou moins de prestidigitation.

[2] بدانکه تصوّف اقرارست بحق وفرار از خلق وچون سالك بدین صفت متصلق کردد بسر راه فقر رسد وفقر از اصول مقاماتست ودر بدایت حال ترك دنیا وما فیهاست ودر نهایات فناست در عین احدیّة جمع وفقیران را کویند که هیچ ندارد یعنی از سر همه چیز کذشته است تا بهمه رسیده است والله لا یصل الی الکل الامن انقطع من الکل وصوفی آنرا خوانند که صفای دل حاصل دارد...... Ms. suppl. persan 1141, fol. 130 v°.

et qui est revenu de tout, mais que le Soufi possède la pureté absolue du cœur. Un célèbre mystique, Mozaffer el Karmisini, a dit que le fakir est celui pour qui Allah n'est pas le but suprême; un autre Soufi plus énigmatique, Abou Bekr el Misri, a écrit que le fakir est celui qui ne possède pas et qui n'est pas possédé[1]. Les auteurs mystiques insistent volontiers sur les différences qui séparent le Soufi proprement dit du fakir; c'est évidemment dans la crainte que des personnes mal renseignées et peu au courant de la valeur des termes de la hiérarchie mystique, ne viennent à confondre deux stades très différents de la Voie ésotérique. Cette différence a été très bien indiquée par un Soufi nommé Abou Abd Allah el-Khafif: d'après cet auteur, le Soufi est l'être que la Divinité a choisi pour en faire l'objet de son amour, tandis que le fakir s'est choisi lui-même pour aimer la Divinité et se rapprocher d'elle, ce qui constitue évidemment un stade bien inférieur.

Les servants (*khadim*) خادم sont des gens qui servent les fakirs, en se bornant pour leur compte

[1] ...سمعت ابا عبد الله الرازى يقول سمعت مظفر القرميسينى يقول الفقير الذى لا يكون له الى الله حاجة قال وسمعت يقول سالت ابا بكر المصرى عن الفقير فقال الذى لا يملك ولا يملك. *Avarif el-Méarif*, ms. arabe 1332, fol. 24 r°. — Dans son célèbre *Keshf el-Mahdjoub*, Djoullabi applique cette sentence au Soufi : «Le Soufi, dit-il, est celui qui ne possède rien et qui n'est possédé par rien.» الصوفى لا يملك ولا يملك صوفى آن بود كه هيچ چيز اندر بند وى نباشد واوهم در بند هيچ چيز نباشد واين عبارت از عين فنا بود كه فانى الصفة مالك نبود وملوك نه... Ms. suppl. persan 1086, fol. 20 v°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

aux devoirs d'observance stricte et en délaissant ceux de surérogation. Il semble que Sohraverdi prenne dans l'*Avarif el Méarif* le titre de *khadim* dans un sens un peu différent et en tout cas plus général; il dit en effet que le *khadim* agit en vue d'Allah et des récompenses qu'il pourra retirer de ses actes, tandis que le Soufi ne vit que du désir d'Allah, ce qui fait que ce dernier atteint le stade de la « Proximité » مقرب tandis que le *khadim* ne peut jamais dépasser celui de « Pieux » ابرار. Le *khadim* a la notion parfaite des mérites du métier qu'il fait, mais, pour lui, ce n'est qu'un métier et il ignore complètement, par suite de son peu de science, quel est le stade مقام du sheïkh et même quel est le sien propre. Néanmoins Sohraverdi est d'avis que c'est là un rang très honorable et que l'état de « servant » خدمت est l'une des meilleures œuvres surérogatoires qui se puissent voir[1]. Il s'ensuit que cet auteur prend le mot *khadim* dans le sens général de serviteurs des Soufis de la première classe, sans lui attribuer une acception aussi restreinte que celle de Djami dans la *Néfahat el-ouns*.

La dernière catégorie des mystiques est formée par les « obédients » عابد; ce sont les hommes qui s'acquittent de l'« obédience » عبوديت, autrement dit

[1] فالشيخ واقف مع مراد الله والخادم واقف مع نيته والخادم يفعل الشى لله والشيخ يفعل الشى بالله فالشيخ فى مقام المقربين والخادم فى مقام الابرار... وقد يقدم من لا يعرف الخادم مقام الشيخ وربما جهل الخادم ايضا حال نفسه... Ms. arabe 1332, fol. 36 v°.

ceux qui se consacrent au « service » de Dieu, au sens étymologique de cette expression. Ils accomplissent les devoirs d'obligation stricte et de surérogation pour gagner le paradis; ces vues intéressées les mettent bien au-dessous du Soufi, et comme de plus l'« obédient » peut être riche et que le vœu de pauvreté ne lui est pas imposé, il se trouve, par cela même, très au-dessous du fakir.

Les fakirs, dévots, servants et obédients portent dans la terminologie des mystiques le nom de طالبان اخرت « ceux qui cherchent à obtenir l'existence future ».

Les auteurs mystiques reviennent à satiété sur les différences qui séparent ces différentes classes de Soufis, et comme leurs ouvrages sont remplis de ces distinctions parfois un peu byzantines, il est impossible d'en donner un résumé précis.

C'est ainsi que Sohraverdi a écrit dans l'*Avarif el-Méarif*[1] que les Soufis proprement dits se livrent

[1] فالصّوفية راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتّى اجابت الى تحسين الاخلاق وكم من نفس تجيب الى الاعمال ولا تجيب الى الاخلاق فنفوس العباد اجابت الى الاعمال وجمحت عن الاخلاق ونفوس الزهاد اجابت الى بعض الاخلاق دون البعض ونفوس الصوفيه اجابت الى الاخلاق الكريمة كلها ... فالعباد اجابت نفوسهم الى الاعمال لانهم يسلكون بنور الاسلام والزهاد اجابت نفوسهم الى بعض الاخلاق لكونهم سلكوا بنور الايمان والصّوفية اهل القرب سلكوا بنور الاحسان فلمّا باشر بواطن اهل القرب والصوفيه نور اليقين تاصّل ﻓ بواطنهم ذلك انصلح القلب بكل ارجائه وجوانبه لان القلب يبيض بعضه بنور الاسلام وبعض بنور الايمان

au combat contre leurs passions et qu'ils supportent les choses les plus pénibles dans le but d'améliorer leur vie morale اخلاق, mais que leur esprit est peu enclin à s'occuper d'actes matériels; les « obédients » au contraire sont très portés aux actes et répugnent aux choses spirituelles qu'ils ne comprennent pas ou qu'ils conçoivent mal. Quant au dévôt, il s'occupe de certains aspects de sa vie morale à l'exclusion de certains autres. Le vrai Soufi est celui qui s'occupe de tous ces aspects à la fois.

« Les âmes des obédients, dit-il dans ce même passage, s'occupent des actes matériels, parce qu'ils marchent dans la voie mystique, éclairés seulement par la lumière de l'Islam; les dévots au contraire se préoccupent de certaines de leurs qualités morales اخلاق, parce qu'ils sont guidés par la lumière de la Foi, tandis que les Soufis proprement dits s'inquiètent uniquement du perfectionnement de leur vie morale parce qu'ils sont conduits par la lumière des grâces célestes نور الاحسان. Quand le for intérieur du Soufi est touché par la lumière de la certitude نور اليقين et qu'elle y brille, son cœur se trouve purifié dans toutes ses parties. Le cœur du mystique ne peut être purifié تبيّض entièrement ni par la lumière de l'Islam ni par la lumière de la Foi : seule la lumière des grâces célestes et des certitudes (révélées) نور الاحسان

وكله بنور الاحسان والايقان فاذا ابيض القلب وتنوّر انكعس نوره على لنفس وللقلب وجه الى النفس ووجه الى الروح وللنفس وجه الى القلب ووجه الى الطبع . . Ms. arabe 1332, fol. 86 r°.

والايقان peut le faire. Quand le cœur du Soufi est ainsi purifié et illuminé, cette lumière se réfléchit vers son âme نفس. Le cœur a un aspect وجه qui est tourné vers l'âme et un autre aspect qui regarde l'esprit روح; de même l'âme a l'une de ses parties tournée vers le cœur et l'autre vers le طبع ». Tandis que le dévot est un simple piéton, le Soufi par excellence, celui qui est parvenu à la Connaissance عارف est, dit Shems ed-Dìn, mohtésib de la ville d'Eberkouh, dans son *Medjma el-bahreïn*[1] « un oiseau qui vole par quatre ailes qui sont: la crainte de l'Être Unique, l'intimité avec lui, un amour et une tendresse infinis pour lui; il n'agit que pour Allah, son cœur ne se complaît que dans la récitation de la formule : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah »; il est complètement anéanti dans l'Unité de l'Être suprême; il n'existe que de son existence et doit mourir en lui en faisant abstraction de toutes les existences ». En résumé, le Soufi qui appartient à la première classe, le عارف est recherché par Allah مطلوب,

[1] زاهد طالب باشد وعارف مطلوب وزاهد متقرّب باشد وعارف مقرّب وزاهد توّاب باشد وعارف اوّاب وزاهد صاحب مجاهده باشد وعارف صاحب مشاهده وزاهد از دنیا اعراض کند تا عقبی حاصل باشد وعارف از عقبی اعراض کند تا بمولی رسد وزاهد سیّار باشد وعارف طیّار بچهار پر که آنرا هیبت وانس وشوق ومحبّت گویند وعمل او خدایرا باشد ودل او بذکر حقّ مستأنس وبدن او بر بلاء او صابر وسرّ او براز مشغول ووقت او بوصال او مصروف ووجود او در وجود او مستهلك نماز صبح در مشرق انس کند ونماز شام در مغرب قدس. Ms. persan 122, p. 488.

rapproché d'Allah par Allah lui-même مقرّب; pardonné par Allah اوّاب, et doué de la révélation de l'Être Unique صاحب مشاهدة, c'est-à-dire un être désiré par Allah, un être passif; le dévot زاهد au contraire, et d'une façon générale les mystiques qui appartiennent aux catégories inférieures, recherchent Allah طالب, essayent de se rapprocher de lui متقرّب, tentent de revenir à lui après avoir péché تواب et sont dans l'état de lutte (contre eux-mêmes) pour arriver à ces résultats صاحب مجاهدة; en d'autres termes, ils sont actifs et désirent Allah sans être nullement sûrs d'être désirés ou même d'être tolérés par lui[1]. On demanda un jour à Ali quelle différence il établissait entre un mystique parvenu à l'Union complète avec l'Être suprême et un dévot زاهد; il répondit que le dévot[2] se contente de la nourriture qu'il reçoit, tandis que le Soufi n'est satisfait que quand il contemple Celui qui lui donne cette subsistance.

On vient de voir[3] que Djami considère la première catégorie de mystiques, celle des Soufis proprement dits, comme subdivisée en deux classes : les Prophètes et les Saints, qui demeurent identifiés avec Allah

[1] زهد حقیقی آن تواند بود که سالك رغبت در مکونات نکند وحقّ راغبت کردد چنانك تمام همت او بجانب حقّ مصروف باشد بلکه کلیت او بکلیت حقّ مشغل شود. Ms. persan 122, p. 488.

[2] واز امیر المومنین علیه السلام سوال کردند که فرق میان زاهد وعارف چیست فرمود که زاهد بقوت راضی می شود وعارف بمقیت. Ms. persan 122, p. 488.

[3] *Nafahat el-ouns* dans *Notices et extraits*, t. XII, p. 338.

dans le sein de l'Unité, et les *saliks* divisés en six classes : les *moutésevvif*, les *mélaméti*, les dévots زهاد, les fakirs, les servants et les obédients; ce qui fait en tout huit classes de mystiques, se pénétrant d'ailleurs jusqu'à un certain point les unes les autres. Quant aux hommes de la troisième catégorie, ils ne sont que les *proletarii* et les *capite censi* de la vie religieuse. Chacune de ces huit classes d'individus est triple et comprend à côté d'elle deux séries parallèles d'êtres qui ressemblent متشبّه, la première, d'une façon réelle, la seconde, d'une manière seulement apparente, aux mystiques de la classe principale.

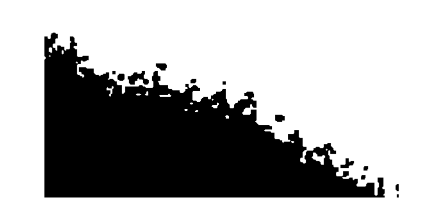
D'après Djâmi et Ibn Khaldoun, la catégorie d'êtres qui ressemblent réellement aux Soufis proprement dits sont les *moutésevvifs* متصوف, ceux qui aspirent à parvenir à l'état extatique des Soufis; ce sont ces gens dont Sohraverdi a dit : « qu'ils sont entravés dans leur marche vers la Connaissance et vers le Nirvana par des soucis mondains et matériels ». Cette théorie, bien qu'elle ait été adoptée par des auteurs qui jouissent et à juste titre de la plus grande célébrité, comme Djami et Ibn Khaldoun, ne semble pas primitive, et les Soufis anciens avaient adopté une division légèrement différente; on la trouve plusieurs fois indiquée dans son *Avarif el-Méarif* par Sohraverdi qui classe les mystiques en Soufis, *moutésevvifs* et « ressemblants » متشبّه. Le « ressemblant » véritable, dit-il, est celui qui a foi dans la vérité de la voie mystique et qui a l'intention

de faire tout ce qui est requis pour y progresser, après avoir lutté dans ce but, il s'élève au rang de *moutésevvif*, puis de Soufi[1].

Quoi qu'il en soit, la catégorie des gens qui ressemblent extérieurement aux Soufis, sans que cette ressemblance ait rien de réel, est formée des individus qui prennent le costume des Soufis pour abuser de la crédulité publique et de la confiance de leurs contemporains; non seulement ils ne suivent pas les règlements du Soufisme et n'observent en rien ses pratiques, mais ils conservent tous les vices de la multitude et mènent une vie de scandale.

Djami leur donne le nom de Bathéniens باطنية, par ce qu'ils s'attachaient uniquement à ce qu'ils regardaient comme l'esprit de la loi, sans tenir compte de ses prescriptions littérales, de مباحية ou gens qui la commentaient à leur guise de manière à en tirer ce que bon leur semblait et d'individus qui se permettaient toutes les licences et tous les scandales ملحدة. Les trois noms que leur donne Djami s'appliquent comme on le sait aux Ismaïliens et d'une façon plus générale, aux sectes hétérodoxes de l'Islamisme qui adoptèrent la théorie imamiste. Il semble que Djami aille un peu loin en donnant le nom de Bathéniens aux gens qui se faisaient passer pour des Soufis

[1] فالمتشبه الحقيقي له ايمان بطريق القوم وعمل بمقتضاه وسلوك واجتهاد على ما ذكرناه انه صاحب مجاهدة ومحاسبة ثم يصير متصوفا صاحب مراقبة ثم يصير صوفيا صاحب مشاهدة. Ms. arabe 1332, fol. 29 v°



dans le but d'exploiter la naïveté des dévots et de leur soutirer quelque argent. Les vrais Bathéniens avaient bien d'autres choses et des choses autrement graves à se reprocher; d'ailleurs dans l'*Avarif el-Méarif*, Sohraverdi ne donne aucun nom particulier aux gens qui ressemblaient à faux aux Soufis.

La seconde catégorie des Soufis qui sont parvenus à la Connaissance parfaite sont ceux que l'Être Unique n'a pas jugé utile de renvoyer dans le monde pour guider les hommes vers la vérité; ils sont souvent nommés « Ravis » مجذوب[1] par les ésotéristes.

Quelques auteurs mystiques disent que ces personnages sont « attirés » d'une façon invincible par la grâce divine et qu'ils abandonnent les préoccupations du siècle pour se livrer à la vie contemplative; ils obtiennent ainsi par des grâces spéciales tous les stades de la Voie spirituelle sans être obligés de les gagner[2]. C'est là une définition beaucoup trop étroite de cette subdivision de la première classe des Soufis et dans la réalité, toutes les personnes qui pour une raison ou pour une autre, ne luttent pas pour franchir un à un les différents degrés de la Voie, comme les innocents et certains Saints, sont en marge de la hiérarchie mystique et n'en font pas vraiment partie.

Les hommes qui ressemblent réellement à ces personnages de la première classe de la hiérarchie font partie de la seconde classe, celle des *saliks* اهل

[1] Le sens étymologique de ce participe est « attiré, entraîné »; il a fini par prendre le sens de « fou ».

[2] Sylvestre de Sacy, *Pend-Nâmeh*, Introd., p. LVIII.

السلوك; ils sont assujettis aux lois des qualités, c'est-à-dire que n'étant pas encore arrivés à s'anéantir complètement dans l'essence de la Divinité et à s'absorber entièrement en elle, ils croient qu'ils ont encore des attributs qui leur sont propres; de temps à autres, ils sont favorisés d'extases احوال pendant lesquelles ils perdent cette notion de qualité, mais dès que ces éclairs fugitifs sont passés, ils retrouvent la notion des qualités des âmes et retombent dans les désirs matériels. Le *salik* qui ressemble réellement au «Soufi retenu en Dieu» مجذوب fait bien tout ce qu'il peut pour s'absorber dans l'annihilation, c'est-à-dire pour s'identifier complètement avec l'Être Unique, mais ces états extatiques dont il est favorisé de temps à autre par la volonté d'Allah ne forment pas le stade مقام auquel il lui est permis d'atteindre, et ils appartiennent au stade immédiatement supérieur. Les auteurs ésotéristes donnent à cet homme le nom de متشبّه لحق بمجذوب.

Les gens qui ne ressemblent qu'extérieurement et en apparence à ces derniers sont nommés par Nour ed-Din Abd er-Rahman Djami, hérétiques et *zendiks* زنديق. Il convient évidemment de faire ici la même remarque que plus haut et de ne pas attribuer au mot *zendik* le sens qu'il a chez les anciens auteurs musulmans. Sous la plume des Soufis, ce mot ne désigne point les Manichéens, mais seulement les gens qui n'ont point de foi et qui se moquent des prescriptions de l'Islamisme, souvent même les indifférents en matière de religion.

Les personnes qui ressemblent réellement aux *mélaméti* sont celles qui ne prêtent pas attention au monde et qui n'ont guère d'autre but dans leur vie que de se soustraire aux usages reçus pour vivre à leur guise et dans une tranquillité complète. Elles ne se soucient pas de faire beaucoup d'œuvres pies et s'acquittent seulement des obligations d'observance stricte, jouissant d'ailleurs de tous les plaisirs du monde quand il leur est possible de le faire. Ce sont des modestes et jusqu'à un certain point des indifférents qui n'aspirent pas à un stade مقام plus élevé que celui de cette paix intérieure, de ce repos de l'âme, si doux à ceux qui se sont heurtés aux difficultés de la vie sans avoir trouvé la volonté nécessaire pour les surmonter, et qui leur permet de travailler à leur gré si le cœur leur en dit. Ces gens dans la terminologie du Soufisme ancien portaient le nom de *kalenders*. « La recherche de la paix du cœur, dit Sohraverdi dans l'*Avarif el-Méarif*, est la caractéristique des *kalenders ;* pour y arriver, ils ne respectent aucun usage, violent toutes les coutumes qui règlent les relations mondaines et ne s'acquittent que des devoirs strictement imposés par la loi religieuse. Ce sont des dévots de la petite observance, tandis que les *mélaméti* sont de l'observance majeure. La grande différence qui sépare ces deux classes de mystiques, c'est que les *mélaméti* font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler leurs habitudes, tandis que les *kalenders* veulent abolir celles des autres[1]. »

[1] فامّا القلندرى فهو اشارة على اقوام ملكهم سكر طبية القلوب حتّى

On conçoit que cette règle de conduite devait fatalement aboutir à la licence la plus grossière et cela explique les mœurs invraisemblables des *kalenders* des Mille et une Nuits, mais Djami et Sohraverdi[1] ont pris soin eux-mêmes de nous avertir dans leurs traités de mysticisme que de leur temps, les individus qui prenaient les habits de *kalenders* et qui se livraient à toutes les débauches sous le masque de la religion ne devaient pas être confondus avec les vrais *kalenders;* en réalité, ces gens ne rentraient dans aucune catégorie religieuse, ou si l'on veut, ils appartenaient à la classe des personnes qui ressemblent extérieurement, mais non réellement, aux *mélaméti*. Comme ceux qui ressemblaient faussement aux *saliks*, ces mécréants sont traités par les mystiques persans d'hérétiques زنديق.

Les hommes qui ressemblent réellement aux dévots زاهد sont ceux qui ont le ferme désir de se détacher complètement du monde sans pouvoir oublier leur personnalité et celle des êtres qui les entourent; ceux qui leur ressemblent à faux sont les tartufes ou hypocrites مرآئية qui se retirent du monde, ou du moins qui feignent de s'en écarter, pour en tirer un bénéfice matériel.

Aux fakirs correspondent réellement les gens qui sont pauvres et qui désirent intimement vivre dans

خرّبوا العادات وطرحوا التقييد بآداب المجالسات والمخالطات وساحوا في ميادين قلوجهم. Ms. arabe 1332, fol. 31 v°.

[1] Ms. arabe 1332, fol. 35 r° et v°.

la pauvreté, mais qui sont encore tentés, au moins quelquefois, par la richesse; ils ne peuvent par conséquent arriver au stade du vrai fakir, qui, lui, a le mépris le plus complet et le plus sincère des biens de ce monde. Les personnes qui leur ressemblent par simple apparence sont comme ceux de la classe précédente des tartufes مرائية.

Les *khadim* ou servants ont pour ressemblants réels des hommes nommés « ceux qui cherchent à arriver au degré de servant » متخادم; ils servent les Soufis avec autant de zèle que les *khadim*, mais ils ne sont pas arrivés à un détachement complet des biens de ce monde; ceux qui leur ressemblent à faux sont les individus qui se consacrent au service extérieur des Soufis, uniquement pour jouir des prébendes et des revenus des biens de mainmorte; ils sont nommés par les auteurs mystiques مستخدم « qui veulent se faire passer pour *khadim* »; il est inutile d'ajouter qu'ils ne sont pas mieux considérés que les tartufes des deux classes précédentes.

Les personnes dont la conduite ressemble vraiment à celle des obédients, les متعبّد désirent que tous les instants de leur vie soient consacrés aux œuvres de piété, mais ils ont des distractions qui les empêchent de mettre une suite parfaite dans l'exercice de leurs devoirs religieux; quant à ceux qui singent les obédients pour en tirer profit, ce sont d'abominables tartufes.

Sohraverdi donne dans l'*Avarif el-Méarif* une

division des *saliks* dans lesquels il comprend également les Soufis proprement dits, faite à un point de vue différent et sous l'empire de la préoccupation d'établir une hiérarchie bien définie dans le chaos du Soufisme. Cette division, comme tout ce qui appartient au Soufisme ancien, est beaucoup plus simple que celle exposée par Djami dans la *Néfahat el-ouns*. D'après Sohraverdi, les mystiques se répartissent en quatre classes : la première, la plus basse et la plus voisine de celle des hommes qui ne comptent pas au point de vue de la vie religieuse, est formée des *saliks* proprement dits; il leur est impossible d'arriver au stade مقام du Soufi, et encore bien moins à celui de Sheïkh ou général de l'ordre [1], parce que dans toutes les circonstances, ils gardent la notion de leur entité, sans pouvoir jamais parvenir à se débarasser complètement du concept de leur « Moi » et atteindre ainsi la spiritualité. Ils restent toute leur vie au stade des exercices spirituels [2] et de la mortification مقام المعاملة والرياضة.

Les mystiques de la seconde classe sont les « Ravis » مجذوب: ils ne peuvent pas davantage atteindre

[1] فالسالك المجرد لا يوصل للمشيخة ولا يبلغها لبقآ صفات نفسه عليه فيقف عند حظه من رحمة الله في مقام المعاملة والرياضة ولا يرتقي الى حال يروّح بها عن وهج المكابدة. *Avarif el-Méarif*, ms. arabe 1332, fol. 35 r°.

[2] La troisième forme عامل signifie dans le langage mystique « faire une action dans l'espoir d'en être récompensé dans la vie future ».

les degrés suprêmes de la hiérarchie, bien qu'ils soient très supérieurs aux *saliks* proprement dits et que, suivant l'expression de Sohraverdi, « ils enlèvent de devant leur cœur plusieurs des voiles qui cachent aux hommes le monde métaphysique[1] »; leur stade est celui de la quiétude.

La troisième classe, celle des « *saliks* qui sont parvenus au ravissement dans la Divinité » سالك متدارك بالجذبة, commence à la lutte spirituelle مجاهدة, et à la résistance aux passions مكابدة; quand le *salik* est sorti victorieux de ces combats, il arrive à la spiritualité, et comme le dit Sohraverdi[2] : « il trouve la douceur du miel après avoir goûté l'amertume de la coloquinte. » C'est alors que le mystique est favorisé du rapprochement قرب avec l'Être Unique, et qu'une des portes de la révélation مشاهدة lui est ouverte; une partie du monde intangible est dévoilée à ses regards, et il en pénètre les secrets extérieurs comme les arcanes les plus cachées; il peut alors recevoir de nouvelles extases احوال dans lesquelles c'est lui-même qui ouvre la porte de la révélation, tandis qu'auparavant elle lui était ouverte par Allah. Dans cet état, il lui est possible d'arriver au stade مقام de Sheïkh, mais l'état le plus parfait

[1] والمجذوب المجرّد... يرفع عن قلبه شيًا من الحجاب, *Avarif el-Méarif*. Ms. arabe 1332, fol. 35 r°.

[2] والسالك الذى تدورك بالجذبة هو الذى كانت بدايته المجاهدة والمكابدة والمعاملة بالاخلاص والوفا بالشرط ثم أخرج من وهج المكابدة الى روح الحال فوجد العسل بعد العلقم, *Avarif el-Méarif*. Ms. arabe 1332, fol. 35 r°.

pour y parvenir est celui des mystiques de la quatrième classe, auxquels l'Être Unique révèle les lumières de la certitude en retirant de devant leur cœur tous les voiles qui leur interdisaient la vue du monde spirituel. Les mystiques qui appartiennent à cette classe sont nommés par Sohraverdi « les Ravis qui sont parvenus au terme de la voie mystique » مجذوب متدارك بالسلوك.

Il est facile d'établir une concordance parfaite entre la division de Sohraverdi et celle qui est adoptée par Nour ed-Din Djami et par Ibn Khaldoun. Les hommes qui composent la première classe de Sohraverdi correspondent aux obédients, servants et fakirs de Djami; ceux de la seconde classe aux *mélaméti;* il est aisé de reconnaître dans les hommes de la troisième classe de l'auteur de l'*Avarif el-Méarif*, les *moutésevvif*, et les mystiques de la quatrième classe sont évidemment les Soufis proprement dits qui sont arrivés à la connaissance parfaite des secrets de la doctrine ésotérique.

Les auteurs soufis qui ont établi cette division se sont préoccupés plus de la valeur morale des hommes qui forment l'ensemble du Soufisme, que du nombre total des adhérents de la doctrine mystique. D'autres sont allés beaucoup plus loin et donnent à une unité près l'effectif de l'ordre mystique, et sa hiérarchie basée sur des principes tout différents de ceux qui viennent d'être énoncés.

Les mystiques professent la théorie parfaitement hétérodoxe, au point de vue strict de la doctrine de

l'Islam, que la Prophétie a été établie éternelle sur la terre [1]. C'est ce que Djami exprime dans la *Néfahat el-ouns,* en disant qu'Allah renvoie sur la terre pour y guider les hommes dans le vrai chemin, les mystiques de la première classe qui, à force d'études et de mortifications, sont arrivés au Nirvana. Les personnes qui sont chargées de remplir, suivant les volontés d'Allah, les différentes missions prophétiques portent le nom de Saints اولياء. Ils sont au nombre de 4,000, tous cachés et inconnus des hommes, aussi Hoseïn ibn Ali el-Vaiz el-Kashifi juge-t-il bon, dans son petit commentaire sur le Mesnévi [2], d'avertir ses lecteurs que, puisqu'ils ne savent jamais s'ils s'adressent ou non à un Saint, ils ne doivent molester personne, et cela dans leur intérêt propre. Ils attendent pour paraître sur la scène du monde que l'Être Unique leur en donne l'ordre, mais ils ne savent pas quelle est l'importance de la mission qu'ils sont appelés à remplir, et ils ne se connaissent point entre eux. 300 de ces Saints ont un pouvoir supé-

[1] خداوند برهان نبوی را باق کردانیده است, *Les Haleines de la familiarité* dans les *Notices et Extraits*, t. XII, p. 353 et 393. — پس خداوند تعالی برهان نبوی را امروز باق کردانیده است چون اولیا را سبب اظهار آن کرده تا پیوسته آیات حق وحجت صدق محمد علیه السلام ظاهر می باشد وایشانرا والیان عالم کردانیده تا مجرد مر حدیث ویرا کشته اند وراه متابعت نفس را اندر نوشته تا از آسمان باران ببرکت اقدام ایشان آید. DJOULLABI, *Keshf el-Mahdjoub.* Ms. suppl. persan 1080, fol. 122 r°.

[2] Ms. suppl. persan 1141, fol. 56 v°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par les éditeurs : *The American Journal of Philology*, n° 88. Baltimore, 1901; in-8°.

— J. Burgess, *The Satrunjaya Mahatmyam, Pilgrimage to Parśvanatti in 1820*. Bombay, 1902; in-4°.

— *Le Muséon*, Vol. III, n° 1. Louvain, 1902; in-8°.

Par les auteurs : J.-F.-M. Pereira, *Ta-ssi-yang-kuo*, Archivas e Annaes do Extremo-Oriente portuguez. 2 vol., série I. Lisboa, 1902; in-8°.

— M. P. Doumer, *Situation de l'Indo-Chine* (1900-1901) Hanoï, 1902; in-4°.

— A.-M. Boyer, *Sur quelques inscriptions de l'Inde* (extrait). Paris, 1898; in-8°.

— Le même, *Nahapâna et l'ère çaka* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

— Le même, *L'époque de Kaniška* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *La doctrine du samsâra* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— Docteur Richard Fick, *Praktische Grammatik der Sanskritsprache*, 2e Auflage. Wien, 1902; in-8°.

— Charencey, *Études algiques* (extrait). Paris, 1902; in-4°.

— N.-N. Pantousoff, *Dialecte Tarantchi*, 7e fasc. Kasan, 1901; in-8°.

— Le même, *Dialecte Kasak-Kirgiz*, 4e fasc. Kasan, 1901; in-8°.

— Saphus Bugge, *Hönen-Runerne fra Ringerike*. Kristiania, 1902; in-4°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 11 avril 1902.)

DU FOLKLORE DE L'ORIENT.

Les Orientaux, comme on sait, sont les hommes les plus fidèles aux traditions : ils ne se contentent pas de les respec-

chie mystique, le « Pôle » قطب, ou « Grand Secours » غوث. Les *abdals*, les « Purs », les « Colonnes », les *nakibs* et le « Pôle », sont regardés par les mystiques comme étant les créatures élues par excellence de l'Être Unique [1].

leur très différente de celle que Djami lui attribue, et il en compte douze.

[1] وختم آنك اورا وحى ومعجز وكتاب ونسخ ووضع باشد ومع ذلك ختم نبوت بود وهمچنين در هر صفت وفعل كه فرض كنى سيصد وپنجاه وشش مرد باشند وازآن چهل وهفت وپنج وسه ويكى ممتاز باشند ويكى بجاى قطب باشد واورا خاتم كويند, Shems ed-Din, *Medjma el-Bahreïn*. Ms. persan 122, p. 514.

(*La suite au prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 9 MAI 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Présents :

MM. E. Senart, *vice-président;* Chavannes, *secrétaire;* Dussaud, Huart, Nicolas, R. Duval, M. Schwab, Mondon-Vidailhet, J. Halévy, Thureau-Dangin, l'abbé F. Nau, Tamamcheff, Basmadjian, Allotte de la Fuye, S. Lévi, Foucher, Fossey, Bouvat, de Blonay, Macler, Meillet, Cabaton, Specht, Mayer-Lambert, Farjenel, l'abbé J.-B. Chabot, Clermont-Ganneau, Gaudefroy-Demombynes, Maus, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Sont offerts à la Société :

Par M. l'abbé F. Nau, un ouvrage dont il est l'auteur intitulé : *Les récits inédits du moine Anastase*, contribution à l'Histoire du Sinaï au VIIe siècle, traduction du grec (Paris, 1902; in-8°).

Par M. Foucher, ses *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra* (Hanoï, 1902, in-4°) et *Sculptures gréco-bouddhiques du musée du Louvre* (Paris, 1900, in-f°).

M. le Président donne lecture, au nom de M. René Basset, directeur de l'École des lettres, à Alger, d'un Rapport sur la mission que ce savant a accomplie dans la région de Tiharet et du Sersou, dans le but d'étudier, au point de vue historique et ethnographique, les populations actuellement existantes. (Voir ci-après, p. 545).

M. Meillet lit une Notice sur un passage de l'historien arménien Elisée, relatif à la lettre du ministre perse Mihrnerseh concernant les dogmes de la religion mazdéenne. (Voir ci-après, p. 548).

M. J. Halévy fait une communication sur les tablettes gréco-babyloniennes du British Museum. (Voir ci-après, p. 549.)

M. Oppert communique à la Société la traduction sur le texte sumérien du cylindre A de Goudéa provenant de la Basse-Chaldée et conservé au Musée du Louvre. (Voir ci-après, p. 552.)

M. Clermont-Ganneau lit une courte Notice sur la ville d'Havila, qui serait « le pays de l'escarboucle ».

Ces différentes communications, sauf celle de M. Clermont-Ganneau réservée à un autre recueil, seront insérées dans le *Journal asiatique*.

M. Allotte de la Fuye explique la légende d'une monnaie de bronze de l'époque arsacide qu'il lit ainsi : *Orod malkâ bari Orod malkâ*; les caractères sont en chaldéo-pehlvi et le mot *bari* « fils » est le même que dans l'inscription bilingue de Hadjîâbâd, où il correspond au *bara* sassanide.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 9 mai 1902.)

Par l'India office : *The Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society*, 1901. Bombay, 1902; in-8°.

— *The Indian Antiquary*. February-March 1902. Bombay; in-4°.

— *The Light of Truth or Siddanta Deepika*. Vol. V, January 1902. Madras; in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais : Ch.-A. Van Ophuijsen, *Woordenlijst voor de spelling der Maleische Taal*. Batavia, 1902; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Dagh-Register*, 2 volumes. Batavia, 1900-1901; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, M. Colignon et L. Couve, *Catalogue des vases peints*. Paris, 1902; in-8°.

— Publications de l'École française d'Extrême-Orient. *Phonétique annamite (Dialecte du Haut-Annam)*, par L. Cadière. Paris, 1902; in-8°.

Par la Société : *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*. Tome XII°, 3° fasc. Paris, 1902; in-8°.

— *Revue biblique*, avril 1902. Paris; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*. Tomus XXI, fasc. 1. Bruxelleis, 1902; in-8°.

— *The Geographical Journal*, April 1902. London; in-8°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, Décembre 1901. Roma; in-4°.

— *Journal asiatique*, janvier-février, mars-avril 1902. Paris; in-8°.

— *The Journal of the Asiatic Society*, April 1902; in-8°.

— Académie des inscriptions et belles-lettres, *Comptes rendus*, janv.-fév. 1902. Paris; in-8°.

— *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, janv.-mars 1902. Hanoï; in-8°.

— *The American Journal of Archaeology*, January-March 1902. Norwood; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, avril 1902. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, n°° 11 à 17, 1902. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 3, mars et avril 1902. Paris; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, avril 1902. Paris; in-8°.

— *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, n° 1. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *The American Journal of Philology*, n° 88. Baltimore, 1901; in-8°.

— J. Burgess, *The Satrunjaya Mahatmyam, Pilgrimage to Parśvanatti in 1820*. Bombay, 1902 ; in-4°.

— *Le Muséon*, Vol. III, n° 1. Louvain, 1902; in-8°.

Par les auteurs : J.-F.-M. Pereira, *Ta-ssi-yang-kuo*, Archivas e Annaes do Extremo-Oriente portuguez. 2 vol., série I. Lisboa, 1902 ; in-8°.

— M. P. Doumer, *Situation de l'Indo-Chine* (1900-1901) Hanoï, 1902 ; in-4°.

— A.-M. Boyer, *Sur quelques inscriptions de l'Inde* (extrait). Paris, 1898; in-8°.

— Le même, *Nahapâna et l'ère çaka* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

— Le même, *L'époque de Kaniṣka* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *La doctrine du samsâra* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— Docteur Richard Fick, *Praktische Grammatik der Sanskritsprache*, 2ᵉ Auflage. Wien, 1902 ; in-8°.

— Charencey, *Études algiques* (extrait). Paris, 1902; in-4°.

— N.-N. Pantoussoff, *Dialecte Tarantchi*, 7ᵉ fasc. Kasan, 1901; in-8°.

— Le même, *Dialecte Kasak-Kirgiz*, 4ᵉ fasc. Kasan, 1901; in-8°.

— Saphus Bugge, *Hönen-Runerne fra Ringerike*. Kristiania, 1902 ; in-4°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 11 avril 1902.)

DU FOLKLORE DE L'ORIENT.

Les Orientaux, comme on sait, sont les hommes les plus fidèles aux traditions : ils ne se contentent pas de les respec-

ter; mais, dans leur vénération, ils continuent à observer, à mettre en pratique les usages les plus bizarres, qui ailleurs ont depuis longtemps disparu. Pourtant, par suite de la marche de la civilisation, qui peu à peu pénètre dans les régions les plus lointaines, la science, l'instruction générale, la lumière de la raison, chassent devant elles les préjugés d'un autre âge, non sans dommage pour le cachet spécial de ces pays. Il faut donc recueillir, partout où l'on peut encore les rencontrer dans leur originalité, les traits de mœurs et les traces d'usages qui vont successivement disparaître à jamais.

Une nouvelle source d'informations dans ce domaine vient heureusement d'être mise à profit. Une émule de l'*Alliance française*, et même sa sœur aînée par son centre parisien d'action sur l'étranger, l'*Alliance israélite* porte en Orient les bienfaits de l'éducation et de la pensée française; elle agit ainsi, grâce à son École normale orientale, pépinière d'instituteurs et d'institutrices recrutés comme élèves en Orient et retournant dans leur pays natal à titre de professeurs, munis de diplômes conquis à Paris. — Entre ces divers professeurs, disséminés en Asie et en Afrique, dont les uns exercent au Maroc, ou en Tunisie, ou en Égypte, d'autres en Syrie ou en Perse, et même en Bulgarie, un lien littéraire a été créé par l'*Alliance*, qui leur permet d'échanger leurs vues, de se communiquer leurs idées, enfin de recueillir des scènes curieuses, les tableaux intéressants qui se déroulent sous leurs yeux. Cet organe s'appelle : *la Revue des écoles de l'Alliance*. En dehors de la partie pédagogique et des questions d'enseignement de langues, cette revue trimestrielle, âgée maintenant d'un an, contient des travaux d'histoire, d'archéologie, des aperçus populaires dignes d'être analysés ici, en s'arrêtant devant la grâce des légendes locales de mœurs, l'attrait d'anecdotés relatives aux us et coutumes, aux préjugés, aux superstitions, etc., pour le plus grand profit de la connaissance du Folklore.

1. Commençons par un coin de l'Afrique française. Assis-

tons, dans Marrakesch, aux funérailles de Rabbi Yeoudah Haliaou : Sur la place du marché, parmi des tas d'immodices et des flaques d'eau noire, la foule psalmodie des chants avec recueillement. Mais le service funèbre commence. Le Rabbi, enveloppé dans un drap noir, dort son sommeil éternel, étendu sur une litière; c'est ainsi, à la mode arabe, qu'il sera porté à la synagogue et de là au cimetière. Les membres de la *Ḥebra* (société de porteurs volontaires des pompes funèbres) ont veillé autour du cercueil, en chantant tantôt des airs tristes, tantôt des airs gais; car, en cette ville, le défunt ayant vécu plus d'un siècle, la journée de deuil est aussi un jour de fête. — Devant la porte de la synagogue, après l'audition d'un très long discours, le corps du défunt est mis aux enchères, et un richard de Fez se le fait adjuger pour 50 douros. Avant la levée du cercueil, des personnes sonnent du *Schofar* (corne de bélier), pour « chasser les diables »; ce qui, avec les cris et les complaintes qui s'élèvent de toutes parts, fait un tintamarre indescriptible.

Pour se rendre au cimetière, la foule traverse péniblement les ruelles du *Mellah* (quartier juif) transformées par la pluie en ruisseaux. Après les prières d'usage, le corps est déposé à terre, et nombre de fidèles s'empressent de baiser le cadavre, pour avoir le droit de demeure dans le monde futur. Les *tchapas* (centimes) pleuvent de toutes parts dans la fosse, et il faut payer pour jeter une pelletée de terre sur le mort. D'après la tradition locale, toutes ces *tchapas* accompagneront Rabbi Yeoudah dans l'autre monde; elles lui permettront de s'y créer une situation aisée et honorable.

2. A l'autre extrémité de l'Afrique, la crédulité populaire est non moins vivace. Le premier jour du mois de Nissan (avril), au soir, appelé à Tripoli « la nuit de *Bssissa* » (de l'arabe بسيسة, gâteau de farine délayée dans l'huile ou le beurre) c'est fête solennelle : tout travail est interdit. Les membres de la famille doivent être réunis sous le même toit; l'absence de l'un d'eux causerait un décès pendant l'année.

La thérapeutique singulière, en usage dans cette contrée, tient le milieu entre la magie et l'empirisme; ces essais de guérison, qui par suggestion ont été souvent couronnés de succès, sont communs à la plupart des Orientaux. On en trouvera une longue liste dans notre analyse du *Schorsché ha-Schmoth* (*Notices et extraits des Manuscrits*, t. XXXVI[1]), ou dans notre *Vocabulaire de l'Angélologie*.

Enfin, quand un juif de Tripoli est gravement malade, on le fait parfois changer de nom, en lui assignant ce nouveau nom par la voie du sort; après quoi, les parents du patient vont prier au temple. Le malade portera ce nouveau nom jusqu'à la guérison, ou jusqu'à la mort. Pendant l'inhumation, le fils ne suit pas le corps de son père au cimetière. Voici l'origine de cette coutume : chaque homme, dit la légende, donne naissance à des enfants imaginaires, dont la présence, lors du jugement dernier, peut nuire à l'âme de celui qui comparaît devant Dieu. Il faut donc écarter toute la progéniture, connue ou inconnue, du défunt, en pénétrant au cimetière. Alors, un des membres de la *Ḥebra* (société mortuaire) prononce l'« Anathème sur les fils de cet homme s'ils dépassent la porte de cette enceinte ». Puis, pour ne pas deshériter les orphelins imaginaires, on coupe une pièce d'or en 7 morceaux, que l'on jette au loin, en disant : « Abraham fit des présents aux enfants de ses concubines, et de son vivant les éloigna de son fils Isaac, en les envoyant au Levant. » (Genèse, xxv, 6).

3. A Yamboli, la croyance aux démons existe encore quoique très affaiblie. On les nomme « las buenas horas ». Pourquoi ce nom si gracieux, à des êtres qui emploient leur puissance occulte pour nuire? C'est sans doute un indice de la crainte qu'ils inspirent, ou un hommage rendu à leur force

[1] On y trouve aussi des formules, soit à réciter, soit à écrire, pour se prémunir contre les maléfices du « mauvais œil », du *Jettatore*.

redoutée. « Buen hora con ti », dit la mère à son enfant s'il tombe; c'est-à-dire « que les démons si bons soient avec toi! » Ils font partie du groupe de démons auxquels une légende attribue l'accomplissement des travaux les plus durs lors de la construction du premier temple de Jérusalem. Salomon sut terrasser leur roi Aschmodaï et le contraindre à révéler le secret de tailler, ou graver sans instrument, la pierre et le bois. De là on peut déduire que les démons ont deux natures : l'une surnaturelle, l'autre humaine. Surnaturelle, en ce que, comme les anges, ils ont des ailes, connaissent l'avenir, et restent invisibles dans l'espace où ils pullulent; humaine, en ce qu'ils se nourrissent, vivent, se marient et meurent comme nous. Ils nous sont supérieurs par le savoir et l'intelligence. Enfin, ils ont la faculté de marcher la tête en bas, leurs bras contre nos pieds : ce qui explique nos faux pas et nos chutes.

Nés spécialement pour le mal, « las buenas horas » se délectent à nous effrayer, à s'emparer petit à petit de nous, à produire dans notre cerveau les désordres les plus graves, et ils vont jusqu'à contrarier le développement normal des fœtus.

4. Les démons sont non moins bien considérés en Tunisie, et si on ne leur donne pas en ce pays le même nom gracieux qu'à Yamboli, du moins on les ménage, et l'on se garde de leur être désagréable. Jeter de l'eau chaude par terre, ou même tout autre objet, sans les prévenir en disant « Rachakoum » (loin de vous!), serait les irriter. Il faut éviter cette faute, car leur colère peut avoir de tristes conséquences pour l'humanité : comme ils sont partout, dans les endroits obscurs et retirés ils s'embusquent pour tomber sur les passants, affliger les familles par toutes sortes de maladies, particulièrement des maladies nerveuses. Il est bien vrai que les Tunisiens consultent volontiers les médecins; mais lorsque l'homme de l'art est impuissant, ou si la guérison tarde, la femme, mère ou épouse, plus superstitieuse que l'homme, fait inter-



venir la *Degasa*, ou sorcière : le malade, dit celle-ci, est certainement possédé par le malin esprit, et la *Degasa* seule sait exorciser. À cet effet, elle fait endosser au malade une chemise verte, un pantalon rouge, une calotte également rouge, et pour chaussures la *Belga*, ou babouches jaunes. La nuit, dans tous les coins de la maison, partout où les démons se trouvent en nombre, on répand des raisins secs, des amandes, des pistaches, des noix. Il faut croire que ce dessert est fort de leur goût, puisque le lendemain tout est grignotté ! Ne vous étonnez pas, et ne croyez pas à un phénomène inexpliqué de la science : ce sont les enfants de la maison, en chair et en os, qui à la faveur de la nuit se sont faits les maraudeurs. Comment se fait-il que, chez eux, la gourmandise l'emporte sur la peur? Comment se fait-il surtout que leur complicité avec les esprits malins n'ouvre pas les yeux des mères? Ce mystère est plus insondable que celui de la Démonologie.

5. Il est une autre superstition, assez innocente en somme, qui a peut-être pour origine un phénomène méconnu de physique, ou un détail mal appliqué d'hygiène. Ainsi, celui qui tient à sa santé doit s'abstenir d'absorber de l'eau pendant le laps de temps que dure la *Doulcé*. Ce nom est donné au préjugé suivant : quatre fois l'an, pendant une heure environ, les eaux contiennent un élément nocif, qui causerait, par hydropisie ou ballonnement du ventre, la mort de celui qui n'aurait pas tenu compte de cette prohibition salutaire, et qui, durant cette heure diabolique, aurait bu de l'eau hantée par les malins esprits, ou traversée par un courant de sang contaminé. Au temple, à la fin de l'office du matin, les fidèles sont mis en garde contre la tentation de boire pendant l'heure de la *Doulcé*, et ils sont renseignés sur l'heure précise à laquelle ces eaux sont redoutables. Même à l'école, des précautions sont prises pour que les enfants ne boivent pas à cette heure là. Les vieux et les vieilles racontent qu'un tel à Constantinople, tel autre à Andrinople, ou tel

autre encore ailleurs, sont morts pour avoir osé transgresser cette recommandation. Comment échapper à ce péril et transformer la boisson pernicieuse en un breuvage agréable? Pour cela, il suffit, à l'heure dangereuse, de mettre dans l'eau à boire un morceau de fer, ou seulement un clou, et aussitôt l'eau redevient potable.

A l'observateur anonyme de cette coutume bizarre, qui la raconte dans la *Revue des écoles* sous les initiales N. S., il faut adresser le reproche d'avoir commis une omission : il a négligé de dire à quelle date astronomique correspond cette singularité trimestrielle. M. N. S. se contente d'indiquer qu'elle a lieu « quatre fois l'an ». Elle coïncide avec les quatre *Tekoufoth*, ou changements des quatre saisons, aux deux solstices et aux deux équinoxes, pendant lesquelles périodes certains usages d'hygiène trouvent créance même chez des Européens. Comme les peuplades de l'Orient ignorent l'usage et même l'existence des filtres, elles remédient à la nocivité de l'eau plus ou moins pure par l'adjonction d'un ingrédient, ayant une vague notion des effets fortifiants de l'eau ferrugineuse. Il est vrai que le mot *fer* se dit en hébreu ברזל, et il se trouve que les quatre lettres de ce mot forment juste les initiales des noms de Bileah, Rachel, Zilpa et Léa, noms des quatre femmes de notre ancêtre Jacob. Si légère que soit la base, ou la raison d'être de cet acrostiche, il n'y a qu'à nous incliner, et à joindre notre hommage à ceux que les indigènes rendent aux vénérables ancêtres précitées.

6. Dans une monographie consacrée aux origines de la ville de Safed, on distingue bien dans celles-ci la partie nettement historique; mais la ville est non moins riche en souvenirs légendaires : ils ont pour héros des santons, dont la mémoire est pieusement vénérée par les israélites Safédiens. De ces souvenirs, notons seulement trois, l'un biblique, l'autre talmudique et le dernier cabalistique.

Comme dans un calendrier des saints, les trente jours qui suivent la Pâque sont consacrés successivement à glorifier la

mémoire d'hommes célèbres, chacune selon sa date précise. Sous ce rapport, un des petits prophètes du Canon biblique, Osée, occupe une place d'honneur au cimetière de Safed. Qui pourrait assurer que les restes de ce prophète reposent en ces lieux? Personne: mais la légende le veut ainsi, et la foule le croit. Donc, au mois d'Iyar (mai), toute une journée de dimanche est consacrée à la fête d'Osée : c'est le *Yom el-Nabi*, « jour du prophète ». Sous cette brève appellation « le Nabi », on désigne celui qui repose dans un caveau sombre, surmonté d'un dôme. On y pénètre à la lueur que projettent quelques lampions allumés pour la circonstance. Les femmes surtout pénètrent dans ce souterrain; elles s'y entassent en grand nombre, afin de poser leurs lèvres sur un marbre, de date relativement récente, qui porte l'épitaphe du fameux Voyant. Ce ne sont que gémissements et cris, où s'entremêlent les voix de femmes qui supplient le prophète d'intervenir auprès de Dieu et d'obtenir en leur faveur la fortune, la santé et une longue vie. Pendant ce temps, la foule s'est répandue dans les campagnes, à l'ombre des arbres. Après les dévotions, on goûte sur l'herbe; on cause, on rit et l'on croque des friandises. De temps en temps, on s'interrompt pour visiter d'autres caveaux, où sont enterrés côte à côte jusqu'à trente saints d'époques diverses. Les tombes sont creusées le long des murs, presque dans les parois latérales de la roche, et l'ouverture de chacune d'elles est fermée par une petite dalle en marbre portant une épitaphe. Ce sont les mêmes dispositions qu'aux catacombes de Rome.

La tombe de R. Yossé de Min Yokrat, un des auteurs ou interlocuteurs du Talmud, se compose d'un amas de pierres sur la route de Safed à Meron. On connaît les deux souvenirs tragiques qu'évoque ce nom (tr. *Taanith*, f. 24[a]) : dans un mouvement de colère, un jour contre son fils, une autre fois contre sa fille, ce rabbin maudit tour à tour ses enfants, et causa leur mort prématurée. Aussi, Juifs et Arabes désignent ce tas de pierre sous le nom de *Kebr Abou Anousch* « tombeau du père impitoyable ».

Enfin, une place notable est prise dans la vénération des fidèles par Rab ha-Ari, ou Isaac Louria, le fameux cabaliste du XVIe siècle (1534-1573). A Safed, il existe encore quatre monuments commémoratifs relatifs à Louria, savoir : sa tombe, deux synagogues et une piscine. La tombe est sise sur un petit tertre qui domine le reste du cimetière *Aschkenazi*. Sur un des côtés de cette construction assez simple, il y a une sorte d'armoire munie d'une porte, et à l'intérieur brûle une lampe perpétuelle. Cette lumière, vue de loin, surtout la nuit, produit un effet mystique des plus intenses. D'autre part, les deux synagogues qui portent le nom de Rab ha-Ari, l'une du rite *Aschkenazi*, l'autre du rite *Sefardi*, ont dû être reconstruites à deux reprises, sur l'emplacement des deux temples que Louria avait fréquentés de son vivant, par suite des deux tremblements de terre survenus à Safed, en 1769 et en 1837. De plus, la piscine ou *Bet-Tébila* semble authentique, autrement dit contemporaine du fameux cabaliste, où celui-ci se baignait plusieurs fois par jour, été comme hiver. Elle est rectangulaire et voûtée, sise à l'intersection de deux montagnes, sur une source d'eau limpide et glacée. Actuellement, elle sert à la toilette des morts.

Finalement, même les voyages, qui pourtant ne sont pas une question d'imagination, ne comporteront bientôt plus les mêmes impressions, les mêmes sensations d'imprévu qu'autrefois. Dans le recueil d'où sont tirés tous les tableaux qui précèdent, on trouve encore des notes intéressantes sous ce rapport. C'est un itinéraire dans l'Irâk, dont le modeste auteur se contente de signer la description par les initiales Y. D. S. Voici simplement le sommaire de ces notes d'un voyage en Mésopotamie : De Bagdad à Moussegb. — Au fil de l'Euphrate. — Kiffel. — Visite au sépulcre d'Ezéchiel, entouré de tombes dites d'Élie, ou de *Gaonim* inconnus. — Coufa. — Nedjef, la ville des Tombeaux. — Ḥilla (centre de fouilles, d'où les archéologues ont tiré de nombreuses coupes à inscriptions magiques, en chaldéen). — Birs Nimroud. —

Au pays « de la tour de Babel » (au dire des indigènes). — Quouertch. — Vestiges de Babylone et du palais de Nabuchodonozor (c'est là, croyons-nous, que M. et Mme Dieulafoy ont reconstitué, au moins sur la toile, le palais de Suze). — Cette course rapide est faite tantôt en diligence, tantôt à cheval, tantôt en barque, et l'on songe avec mélancolie que bientôt l'excursion sera banale, faite en chemin de fer.

En somme, il y a là des tableaux variés, aux couleurs merveilleuses, plus singuliers les uns que les autres, si bien que les gens les moins curieux du pittoresque seront frappés de l'originalité des aspects présentés. Il n'est que temps de les consigner, pour les préserver de l'oubli définitif.

Moïse Schwab.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 mai 1902.)

MISSION DANS LA RÉGION DE TIHARET ET LE SERSOU.

Le but de cette mission était d'étudier les populations actuellement existantes dans la région au point de vue historique, ethnographique et hagiologique. J'ai donc systématiquement laissé de côté la période romaine et la période abadhite des Rostemides de Tagdemt. J'ai toutefois recueilli des inscriptions latines du IVe siècle de notre ère à Kharbat-Safou, chez les 'Aouissat.

Voici, dans ses traits principaux, l'ethnographie des populations indigènes de la région, telle que j'ai pu la reconstituer d'après les écrivains arabes et les traditions :

A l'époque de la destruction de l'empire des Rostemides par les Fatimites (296 hég., 908-909), le pays était habité par des tribus issues des Loouata, Miknasa, Lemaïa, qui

abjurèrent la doctrine abadhite par les soins de Douas ben Soulat. La destruction totale de Tiharet (Tagdemt) par Ibn Ghania (581 hég.) amena la dispersion de ces Berbères, dont une partie émigra à Djerba, où ses descendants existent encore et parlent un dialecte que j'ai étudié en 1882. Un petit nombre resta dans ce pays : ce sont, suivant les traditions, les B. Medan actuels.

Dans l'anarchie qui suivit la seconde invasion arabe, celle des B. Hilal, trois grandes familles berbères furent refoulées du Sahara vers le Nord, où elles fondèrent trois états de fortune diverse : les B. Merin, à Fas; les B. 'Abd el-Ouad, à Tlemcen, et les B. Toudjin, dans la région de Tiharet. J'ai pu retrouver et identifier les villes construites par ces dernières dynasties et mentionnées par Ibn Khaldoun : Kef-Morat, Taferkennit, Taoughzout et Mahnoum : j'ai visité les deux premières : il ne me reste plus qu'à voir les deux dernières et à retrouver Qasr-el-Djaba, soit à Talghemt, soit à Frenda.

Les B. Toudjin furent constamment les alliés des B. Merin contre les B. 'Abd el-Ouad; mais, lors de l'affaiblissement de ces deux dynasties auquel contribuèrent les Hafsides de Tunis, les B. Toudjin ne purent résister à la pression des tribus arabes des Soueïd : ils émigrèrent vers le Nord ou dans les montagnes de l'Ouarsenis, et il ne reste plus dans la région de Tiharet que les O. Bou-Gheddou qu'on puisse rattacher à leur descendance. C'est de cette époque que date sans doute la ruine des villes citées plus haut.

Entre les Arabes Soueïd il se forma au XVIe siècle une confédération connue sous le nom de *Mahal* et dont l'influence s'exerça un moment sur tout l'Est du département d'Oran, des bouches du Chelif au Nahr-Ouasel. Un de ses représentants, Hamid el-Abd, dont le souvenir existe encore dans les traditions populaires, lutta inutilement contre Aroudj marchant sur Tlemcen. En général, les Mahal furent ennemis des Turks et, comme les B. Amar, alliés des Espagnols d'Oran. Une tradition prétend même que ce fut un des

Mahal qui tua le bey Cha'bân au siège de cette dernière ville. Ils ont laissé de profonds souvenirs dans la mémoire populaire et sont l'objet de chants héroïques que j'avais commencé de recueillir lorsque j'ai dû interrompre ma mission que je compte compléter en juillet. J'ai rassemblé diverses poésies sur la lutte entre les Arabes et les beys au temps de la domination turke, et je possède le commencement d'une chanson moitié en espagnol, moitié en arabe, datée du XVIe siècle, relative à l'échec du comte d'Alcandate devant Mostaganem.

Outre ces renseignements, j'ai recueilli ce qui concerne les monuments religieux (mosquées, *qoubba*, *haouch*, *haouita*) de la région. J'ai pu constater, comme à Nédromah, l'existence d'un courant d'islamisation venu au XVIe siècle du Maroc méridional (la *Saguiat el-Hamra*) et de la vallée du moyen Chelif; par contre, la région de Fas et celle de l'Eghris ne sont pas représentées dans l'hagiographie populaire. Il faut y joindre, bien entendu, les saints locaux, quoique inférieurs en nombre.

La langue berbère a complètement disparu, mais la toponyme nous a conservé un grand nombre de livres que j'ai soigueusement recueillis et qui m'aideront à déterminer le dialecte parlé dans la région. Il doit être apparenté à celui que j'ai étudié, en 1886 et en 1897, chez les B. Bou-Khannous de l'Ouarsenis et, en 1883, chez les O. Halima de Frenda.

Je compte, au mois de juillet, visiter Taoughzout, Talghemt et Mahnoum, compléter ce que j'ai recueilli en fait de chants populaires sur les Mahal et les guerres contre les Turks et rassembler ainsi les matériaux d'une monographie comme celle que j'ai publiée sur Nedromah et les Traras.

René BASSET.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 9 mai 1902.)

NOTICE
SUR UN PASSAGE DE L'HISTORIEN ARMÉNIEN ÉLISÉE.

Dans un article sur Eznik et le développement du système religieux des Perses, qu'a publié la *Zeitschrift für armenische philologie* (I, p. 149 et suiv.), M. Gelzer reprend l'idée que le zrvanisme aurait été doctrine officielle en Perse sous le règne de Yazdgerd II (438-457); cette affirmation repose sur un seul témoignage : la lettre que l'historien arménien Élisée attribue au chef d'armée Mihrnerseh, envoyé par Yazdgerd II pour convertir les Arméniens au mazdéisme; si la lettre était un document authentique, le fait pourrait, en effet, passer pour établi, mais, en réalité, ce n'est qu'une composition de l'auteur. Ce qui le prouve, c'est qu'un autre écrivain arménien, Eznik, décrit la religion des Perses presque dans les mêmes termes qu'Élisée, mais sans que le texte d'Élisée ou le prétendu document soient ses sources, car l'exposition d'Eznik est plus complète que celle d'Élisée et les parties de cette exposition qui manquent chez Élisée se retrouvent exactement dans un texte syriaque de Théodore bar Khuni, qu'a rapproché Carrière dans une note autographiée à Paris (mai 1900) et publiée en traduction arménienne dans la revue *Hantes* (année 1900, p. 183 et suiv.) et dans la revue *Banasêr* (année 1900, p. 157 et suiv.). Les indications d'Élisée et celles d'Eznik remontent à un ancien exposé de la doctrine mazdéenne, qui se trouve aussi reflété dans des vies de saints syriaques (voir Nöldeke, dans le *Festgruss* à Roth, p. 34 et suiv.) et dans un passage bien connu de Théodore de Mopsueste (cité par Photius). Cet exposé du mazdéisme suivant la doctrine zrvanite était fait d'après une source excellente, celle sans doute à laquelle fait allusion Élisée lui-même dans la réponse à la lettre de Mihrnerseh

qu'il prête aux évêques arméniens; certaines expressions même répondent exactement à celles qu'on trouve dans les textes avestiques. Mais il ne saurait être question de l'attribuer à une date déterminée ni d'y voir une pièce officielle.

La preuve de l'inauthenticité de la lettre de Mihrnerseh résultant rigoureusement de l'observation précédente, il est inutile d'entrer dans un examen de détail qui ne saurait rien ajouter à la démonstration. On peut dire néanmoins qu'on ne s'attend guère à trouver la transcription d'un document d'archive dans un texte qui a un caractère aussi évidemment littéraire que celui d'Elisée.

On n'a pas assez remarqué que la doctrine exposée par Eznik diffère sur un point important de celle exposée par Élisée. D'après Élisée, Ormizd et Arhmn (ainsi nommés chez les deux auteurs, en des transcriptions dont la seconde au moins indique des originaux syriaques) sont conçus dans le sein de Zrvan lui-même, mais d'après Eznik, dans le sein d'une mère non dénommée : il semble naturel de croire que l'introduction de la mère est une altération postérieure qui s'explique aisément (voir les observations de l'auteur syriaque cité par M. Nöldeke, *loc. cit.*, p. 37), mais cette altération n'est pas du fait d'Eznik, car, si Théodore de Mopsueste est d'accord avec Élisée, Théodore bar Khuni l'est avec Eznik : Eznik et Elisée auraient donc reproduit deux sources syriaques très proches l'une de l'autre, mais déjà distinctes.

A. MEILLET.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 mai 1902.)

LES TABLETTES GRÉCO-BABYLONIENNES DU BRITISH MUSEUM.

Les lettres d'El-Amarna nous ont appris que les fonctionnaires égyptiens d'Aménophis III et d'Aménophis IV cher-

chaient à s'initier à la lecture et naturellement aussi à la traduction des textes cunéiformes. Les trouvailles de tablettes gréco-babyloniennes faites récemment par MM. Pinches et Sayce, dans le British Museum, attestent que les Grecs établis à Babylone après la conquête d'Alexandre avaient la même curiosité scientifique. Je m'en tiens provisoirement à l'avis de ces savants.

Les tablettes, malheureusement trop fragmentaires, trouvées et déchiffrées par les savants précités, sont du genre des syllabaires connus et disposées en deux colonnes, offrant l'une la forme litigieuse prétendue sumérienne, l'autre la forme vulgaire. Je dis « prétendu sumérien » pour me conformer actuellement à l'avis de notre collègue M. Fossey qui, dans un travail récent, a reconnu lui-même « qu'il n'est pas démontré que le peuple sumérien continua à parler sumérien, ni surtout que nous avons dans les textes qui font l'objet du litige des monuments de sa langue ». Le but de ces sortes de documents est notoirement l'explication ou la traduction de la colonne sumérienne qui occupe toujours la première place.

La transcription grecque rend les deux lectures d'une manière suivie sans aucune séparation; quand les deux lectures sont identiques, le mot est tout de même écrit deux fois: ΜΑΝΑΛ ΜΑΝΑΛ. Les signes complexes sont rendus par leurs phonèmes traditionnels : ΓΙϹΙΜΑΡ, ΔΟΜ, ΛΕΦΕϹ.

Les éditeurs ont laissé plusieurs mots comme étant très obscurs; je suis parvenu à dégager quelques nouvelles identifications. Je me demande, en outre, si le texte n° 3, considéré domme un hymne à Babylone, n'est pas plutôt un syllabaire pareil aux autres. La brique semble mutilée du côté gauche et le groupe ΒΑΒΙΛ peut bien être un composé pseudo-sumérien au lieu d'être le nom de Babylone, nom qui est en « sumérien » *din-tir* ou *ka-dingir*.

La méthode de la transcription est identique pour les deux formes des mots. Les voyelles *a*, *ê*, *i*, *î*, *u* sont exprimées par Α,

Η, Є (Ι), ЄΙ, Ο ou Ω; les consonnes *t*, *p*, *k* répondent aux aspirés Θ, Φ, Χ; *g* est représenté par Γ, quelquefois par Κ. Les consonnes ne sont pas redoublées. Les désinences de prolongation ou casuelles suméro-babyloniennes sont régulièrement supprimées; *s.* ΔΟΜ pour *dumu;* ΜΑΝΑΛ, pour *manala;* CΕΚ, pour *si(g)-ga; b.* ΜΑΝΑΛ, pour *manalu;* ΘΑΛ, pour *talam;* ΑΘΑΦ pour *atappu.*

En un mot, la prononciation des groupes dits sumériens obéit à la loi euphonique qui est de rigueur dans le babylonien vulgaire de l'époque. Si le sumérien était une langue réelle, sa soumission absolue à l'euphonie sémitique, compliquée de retranchements de consonnes moyennes et finales, serait inimaginable. Dans les textes bilingues latins-français, on prononce d'un côté : *Deus creavit coelum et terram*, d'autre côté « Dieu créa le ciel et la terre ». Un latin francisé *Deu creavi coel e ter*, malgré l'étroite parenté des langues, serait monstrueux. Pour des phonèmes conventionnels, au contraire, les assimilations euphoniques sont des plus usitées : les Français épellent *a, bé, cé, dé, é, effe, gé, ache, i,* etc., les Anglais, en conformité avec leur euphonie, articulent *ê, bî, cî, dî, î, djî, êtch, aï*, etc.

Une considération pour terminer. La disposition de la transcription grecque qui mêle ensemble les deux colonnes des syllabaires, montre que pour eux, comme pour les Babyloniens natifs, les deux variétés sont inséparables. On voit de plus que, toujours comme les indigènes, ils avaient en vue d'apprendre surtout à lire et à interpréter les groupes « sumériens » intercalés dans les textes phonétiques, ainsi que les textes rédigés entièrement en « sumérien », langue qui, selon les sumérístes, aurait disparu depuis des milliers d'années. Est-ce admissible? J'adresse cette question au simple bon sens commun. La vérité est que les Babyloniens n'ont fait que conserver les deux modes de rédaction légués par leurs ancêtres. Les Grecs, de leur côté, n'ont pu que suivre

exactement la méthode d'enseignement pratiquée avec succès chez leurs sujets civilisés [1].

J. Halévy.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 9 mai 1902.)

Traduction du cylindre A de Gudéa.

L'œuvre littéraire antique dont j'offre ici une traduction, a été trouvée par M. de Sarzec, dans les ruines de Telloh. Il contient dans trente colonnes près de neuf cents versets qui sont exprimés dans deux mille cinq cents lignes. Nous donnons la traduction de ses premières colonnes; cette interprétation n'a pu être acquise que par un travail consciencieux continué pendant plusieurs mois. Le texte est conçu dans l'idiome des Sumers, d'origine altaïque, et présentant, sur beaucoup de points, une affinité saisissante avec plusieurs langues de cette grande souche, surtout avec le maggyar et le turc, et cette ressemblance de famille n'est pas oblitérée par l'intervalle énorme de soixante-dix siècles qui nous sépare des époques de l'existence de l'écriture cunéiforme. D'autre part, la langue sumérienne présente encore des réminiscences avec les langues aryennes; au surplus, l'impersonnalité du verbe la rapproche des lois qui régissent l'idiome du Céleste Empire.

Les Sumériens avaient fondé en Chaldée, avant l'invasion des Sémites, un ensemble de civilisation que les conquérants venus du côté arabe du golfe persique, ont accepté et modifié. Pour comprendre la littérature très étendue, les Sémites, dont l'idiome ne se rapproche par aucune analogie ni

[1] Après avoir fait cette communication, je suis arrivé à la conviction que les scribes de ces tablettes étaient des Babyloniens hellénisés et nullement des Grecs de naissance.

de près ni de loin, du génie et du vocabulaire des Sumériens, ont été contraints de traduire des textes en langue assyrienne sémitique et de composer des dictionnaires contenant au moins un demi-million de gloses bilingues. Nous possédons encore de cette littérature immense, sans exemple dans l'histoire de la culture humaine, les quelques traductions interlinéaires en assyrien qui accompagnent les chants sumériens, et une trentaine de milliers de gloses, copiées sur d'antiques originaux par les lettrés assyriens, babyloniens et perses, suffisant à peine pour nous faire comprendre la grammaire et le lexique sumériens. C'est avec l'aide de ces documents créés à l'usage des Sémites que nous avons pu faire notre traduction française.

Le poème curieux de Gudéa date des temps antésémitiques, c'est-à-dire au plus bas du milieu du cinquième millénium avant l'ère chrétienne. Nous sommes forcés d'admettre cette date relativement reculée à cause de l'absence absolue de tout élément sémitique dans ces documents très développés. Gudéa ne savait pas l'assyrien : nous n'avons pas le moindre droit de prétendre le contraire.

M. Zimmern a signalé dans un court et intéressant article (*Zeitschrift für Assyriologie*, III, p. 232-235), l'importance de ce document et M. François Thureau-Dangin s'est occupé de ce texte dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1901, p. 112. Je publierai plus tard dans ces *Comptes rendus* le texte sumérien en transcription, une traduction interlinéaire latine et une traduction française, précédées d'une introduction et suivies d'un commentaire détaillé et rigoureux.

Le texte sumérien a été publié par MM. Price et Toscanne (*The great cylinder of Gudea, inscriptions A and B*, 1899. *Les cylindres de Gudéa*, Paris, 1901).

Col. I, l. 1. Toujours vers le maître des destinées, qui interprète les visions, je lèverai mes mains.

2. Par ordre de Bel, Nengirsu me prédit toute la vérité.

3. Il n'y avait pas de lumière, car le jour n'était pas du tout levé,

4. La crue des eaux n'était pas revenue,

5. C'est par la volonté de Bel que la crue n'était pas revenue.

6. Tant que la crue des eaux n'était pas revenue,

7. Une couronne brillante d'étoiles étincelait.

8. Puisque le fleuve du Tigre n'avait pas envoyé les eaux nécessaires,

9. Le roi (Nengirsu) me parlait ainsi au sujet du Temple.

10. « Le Temple des Cinquante (*ninnu*) c'est le sanctuaire du Ciel et de la Terre qui font naître l'aube du jour.

11. « *Patesi* (gouverneur) sera celui qui aura creusé un fossé large au lieu d'un fossé étroit

12. « De toutes mes forces, je lui serai propice.

13. « Parce qu'il aura empêché que les troupeaux de bœufs et les troupeaux de chèvres y dirigent leurs pas.

14. « Pour accomplir le destin, je rehausserai sa tête.

15. « Je ferai revenir la crue aux Temples qu'il a construits.

16. « A son roi, il rendra grâce sempiternellement.

17. « Si Gudéa s'incline devant Nengirsu,

18. « Je lui bâtirai sa maison.

19. « Et agrandirai le Temple des Cinquante,

20. « Je rendrai illustre son nom.

21. Si Gudéa m'obéit pendant le long cours de ses jours,

22. « Je terminerai par cette parole :

23. « Tout je lui révélerai, tout je lui révélerai. »

24. Après ce discours, il disparut.

25. Je suis le pasteur : devrais-je m'insurger contre sa souveraineté ?

26. Devrais-je me soustraire à lui rendre grâce ?

27. L'intention je ne la connais pas,

28. Ma mère m'expliquera cette énigme.

Col. II, l. 1. Je suis le maître : voilà le secret du chant de mon document.

2. La déesse Anunit, la sœur du soleil (la planète de Vénus) me rappela dans le crépuscule, le vaisseau de la ville de Nina, et à ce sujet, nous conversâmes ainsi :

3. (Gudea). « Le vaisseau ne trouve pas sa voie,

4. « Comment le fleuve de Nina pourra-t-il envoyer ses eaux à la ville de Nina?

5. (Anunit). Creuse un nouveau fleuve, en amoncelant, en guise de montagne, la terre enlevée.

6. Par ce moyen, le fleuve nouveau, dirigera ses eaux (sur la ville) par lui-même :

7. De toutes ses forces, le flot s'y déversera. »

8. Le roi (Nengirsu) après cela vint, et écouta ma prière

9. Ô héros, le plus puissant, il n'y a pas de rival pour toi.

10. Nengirsu, tu navigues sur l'abîme

11. Dans la ville de Nipur, tu es le souverain.

12. Ô héros, n'as-tu pas fait monter l'eau qui s'enfuyait?

13. Ô Nengirsu, ton temple, eh bien! je le ferai.

14. « Le sanctuaire de la lustration, je le terminerai!

15. (N.). — Ta souveraine, t'a enfanté à la vie dans la ville d'Erid.

16. Voici le sens du chant de ce document : c'est elle qui est la souveraine des dieux. »

17. La déesse Anunit, la sœur du Soleil, me rappela dans le crépuscule le vaisseau de la ville de Nina,

18. Elle me donna ensuite cette explication.

19. « Si Gudéa obéit,

20. « Son roi acceptera avec faveur son obéissance, en faveur de Gudéa. »

21. De Nengirsu j'empruntai de l'argent

22. Pour ce temple, je fis un réservoir

23. Étant patesi, je portai au temple de Baü son image.

24. De toutes leurs forces, les eaux se déversèrent

25. A la déesse Baü, je portai cet argent.

26. Et je prononçai cette parole :

27. « Ô ma souveraine, tu m'as enfanté à la vie comme un enfant du ciel pur.

28. « Je suivrai les enseignements du chant du précepte. »

Col. III, l. 1. (B.). « Tout ce qui vit,

2. Est ton adversaire dans la ville.

3. « Mais la souveraine de Sirgalla, celle qui a créé cette ville, c'est moi.

4. « Si par la conciliation, tu t'appliques dorénavant, de créer la prospérité,

5. « Dispensatrice de la vie, je m'appliquerai à prolonger ta vie,

6. « Je n'ai pas de mère, ma mère c'est moi, la fille.

7. « Je n'ai pas de père, mon père c'est moi, la fille.

8. « Mon effluve, c'est la pensée, dont l'expression est la parole qui retourne au néant quand elle est prononcée[1].

9. (G.). — « O déesse Baü si ton secret est favorable,

10. « Le trouble des eaux pourrait-il cesser? »

11. (B.). — « Ma grande herse, instrument de ma droite, je la renforcerai.

12. « Le renouvellement des plantes, qui interceptent le courant, je le maudirai.

13. « Comprends le verbe mystique de ma pensée,

14. « Je suis la déesse de l'immense espace, et je suis là pour te protéger,

15. « Un charme de moi pourra-t-il être vain?

16. (effacé)..........la droite

17. (G). — « O ma souveraine Baü, en dernier lieu, déverse ta parole.

18. (B.) — « Vas à la ville et propage mon culte.

19. « De la montagne, de la mer jusqu'à la ville de Nina.

20. « Implore mon lieutenant et l'éternelle sagesse te suivra.

[1] *Baü*, en sumérien *Maṣib*, l'hébreu *Bōhū* « vide », est la déesse du « vide incréé », se créant lui-même, comme l'*Aditi* du Rig-Véda (I, 89, 10) qui est mère, père et fils dans une personne. Le texte de Gudéa la nomme *an-mal-kab-hi*, prononcé *Maṣib*, pour lequel on trouve (R, II, 59) l'explication de l'assyrien *Baü*.

21. « Implore mon premier né et la sagesse te précédera.
22. « Tout, il te le révèlera.
23. « Tout, il te le révèlera. »
24. Après ce discours, elle disparut.
25. Ma mère m'expliquera cette énigme.
26. Je suis le maître : voilà le secret du chant de mon document.
27. La déesse Anunit, la sœur du Soleil, me rappela dans le crépuscule le vaisseau de la ville de Nina ;
28. A ce sujet, nous eûmes après cela cet entretien.
29. (A.) — « Si Gudéa est obéissant,

Col. IV, l. 1. « Sa souveraine accueillera avec faveur sa prière.
2. « En faveur de Gudéa la déesse Baü lui prêtera l'argent.
3. (G.) — « Un vaisseau ne peut pas trouver sa voie.
4. (A.) — « Le fossé de la ville de Nina, qui conduit à la ville de Nina, n'est-il pas suffisamment large? »
5. « Comme tu es *patesi*, comme serviteur du Soleil, parle dans le crépuscule pour vaisseau de la ville de Nina, et lève tes mains au ciel.
6. « Et de toutes ses forces, l'ensemble des eaux se déversera. »
7. La déesse Anunit vint et écouta mes supplications.
8. (H.) — « Je suis Anunit, la sœur du maître de l'Univers,
9. « Souveraine, comme Bel, je fixe les destins. »
10. (G.) — « O Anunit, prononce le mot qui explique la vie dans les deux sens.
11. « Puisque tu t'es levée du côté de l'Orient,
12. « Je suis le maître, par la volonté des dieux.
13. « Déesse des montagnes (*lacune*)... levée, parle je t'en prie.
14. « Explique le sens de l'énigme, je t'en prie : Un homme d'une étendue comme celle du ciel, d'une étendue comme celle de la terre (m'est apparu).

15. « Les eaux ruisselaient au-dessus de lui comme la pluie,

16. « A ses côtés, des deux côtés, fulguraient des éclairs.

17. « Ses pieds plongeaient dans l'Océan, tous les deux.

18. « A droite et à gauche nageaient des monstres!!

19. (A.) — « T'a-t-il ordonné de bâtir son temple?

20. (G.) — « Son intention, je ne la connais pas.

21. « Des lumières, en nombre énorme, surgirent de l'Océan!

22. « Une femme, sans vêtements, absolument sans vêtements,

23. « Surgit en haut, il n'y avait pas d'endroit pour s'appuyer.

24. « Elle tenait dans ses mains un burin et une table, tous les deux en argent.

25. « Sur cette table des étoiles d'un ciel propice s'y trouvaient.

Col. V, l. 1. « Je réfléchissais sur cela,

2. « Lorsqu'un second héros

3. « A côté..... et il tenait une table en marbre dans ses mains.

4. « Il traçait là-dessus une maison dans ses contours.

5. « Il me regarda avec bienveillance, et m'apporta de l'argent.

6. « Pour le fossé, il départageait de l'argent.

7. « En exécution des destins, le fossé s'y trouvait.

8. « Soudain, il disparut à ma droite.

9. « Un homme qui prédit une longue vie, m'éclairera-t-il sur le nombre de mes jours?

10. « Le gouverneur, à la droite du roi, m'a-t-il tracé le plan de la maison? »

11. Au *Patesi*, sa mère Anunit répondit :

12. (A.) — « O pasteur, le mot de l'énigme, eh bien, je te l'expliquerai.

13. « L'homme dont l'étendue est comme celle du ciel, dont l'étendue est comme celle de la terre,

14. « Au-dessus duquel il y avait le ciel, à côté duquel

15. « Il y avait le ciel rempli d'éclairs, dont les pieds plongeaient dans l'Océan,

16. « A droite et à gauche duquel nageaient des monstres:

17. « C'est mon frère Ningirsu, c'est lui seul.

18. « A construire le réservoir du Temple des Cinquante à toi et à toi seul, il l'ordonna.

19. « Les lumières qui, en nombre énorme, ont surgi de l'Océan.

20. « C'est ton dieu, Nin-izzida, qui voit, comme une lumière en nombre énorme de l'Océan.

21. « La fille qui a surgi en haut du ciel, et qui n'avait pas d'endroit pour point d'appui,

22. « Qui tenait dans ses mains un burin et une table, tous deux en argent,

23. « Sur laquelle table il y avait des étoiles d'un ciel propice,

24. « Sur lesquels tu as réfléchi :

25. « C'est ma sœur, la déesse *Inga*, c'est elle seule.

Col. VI, l. 1. « Ce sont pour construire la maison, les étoiles pures,

2. « C'est ce qu'elle t'a annoncé.

3. « Le second héros qui a paru à côté

4. « Et qui tenait dans sa main une table en marbre,

5. « C'est le dieu *Nin-dub-kam* (qui grave toutes les tables), la maison et ses contours, il te les a déssinés.

6. « Qui te regardait avec amitié, qui t'apporta de l'argent, qui départageait l'argent pour le fossé,

7. « Et où, pour l'accomplissement des destinées, le fossé était marqué :

8. « C'est là l'accomplissement du Temple des Cinquante, voilà certainement lui seul.

9. « Celui qui après disparut à sa droite, et qui prédira le nombre de tes jours.

10. « L'homme qui présage une longue vie

11. « T'ordonne de diriger ta vue sur la construction des nouveaux temples.

12. Le satrape noble, à la droite du roi, qui traçait le plan de la maison.

13. Les arbres du sanctuaire du Temple des Cinquante... — (G.)...[effacé]...

14. « Comment pourrais-je porter le flot aux collines? »

15. (A.). — « Du côté de Girsu vis-à-vis de Sirgalla, élargis le terrain de ton domaine.

16. « Ouvre le trésor de tes plaques de marbre, et plonge-les toutes dans le fossé

17. « Fais une image de ton roi (Nengirsu) avec son char

18. « ajustes-y le timon.

19. « Plaque de l'argent sur ce char qui sera en marbre

20. « Les roues seront en airain brillant comme le soleil levant.

21. « La formule mystique qui confère la qualité de héros, prononce-la.

22. « Fabrique l'amulette qui lui est agréable,

23. « Inscris-y ton nom;

24. « La cornaline qui lui est agréable, avec le dragon de l'univers;

25. La légende qui a une signification, réfléchis-y.

26. Au héros à qui de pareilles œuvres sont agréables,

Col. VII, l. 1. A ton roi, le seigneur Nengirsu,

2. « Élève, comme une digue, le Temple des Cinquante, « resplendissant comme l'éclair.

3. « Ta volonté faible, mets-lui le vêtement de l'esprit « fort (*i. e.* change-la en volonté forte),

4. « La hauteur de ton cœur, agrandis-la pareille au ciel.

5. « Le maître Ningirsu, fils de Bel, te manifeste son « ordre à toi seul.

6. « C'est le plan de la maison, dont ils te parlent.

7. « Si tu magnifies ces deux héros,
8. « Je te serai propice (litt. : j'étendrai ma main sur toi)
9. « Régent (pasteur), ta vie durant, tu seras, o Gudéa !
10. « Grande est ta promesse, grande est ma bénédiction ! »
11. A cette parole de la déesse Anunit, (Gudéa), conforma sa volonté.

(*La suite prochainement.*)

J. Oppert.

BIBLIOGRAPHIE.

Հ. Աճառեան. Ուսումնասիրութիւններ հայկական բարբառախօսութեան (Adjarian, *Études de dialectologie arménienne*). Գ. Քննութիւն Ղարաբաղի բարբառին. (III. *Examen du dialecte du Karabagh*). — Vagharshapat, 1901, in-12, III-198 pages (prix : 3 francs).

Après s'être initié à Paris et à Strasbourg aux méthodes de la linguistique, M. Adjarian est rentré en Arménie et s'est occupé avec zèle à faire progresser la connaissance de tout ce qui touche à l'histoire de la langue de sa nation. Entre les divers travaux qu'il a déjà publiés et qui attestent chez lui, en même temps qu'une étonnante capacité de travail, une rigueur de méthode rare chez les Orientaux et le souci de parvenir sur chaque point étudié à une parfaite exactitude, le plus remarquable est sans doute le livre annoncé ici, qui se compose d'une série d'articles publiés dans la revue du patriarcat d'Etchmiadzin, l'*Ararat*.

Le dialecte décrit par M. Adjarian est celui du Karabagh, c'est-à-dire un dialecte de l'extrémité nord-est du domaine arménien. On regrettera que l'auteur n'ait pas défini avec précision les limites de ce dialecte, ni indiqué sur quelles sources reposent ses affirmations et dans quelle mesure il

IMPRIMERIE NATIONALE.

décrit le parler d'une localité déterminée; les indications de la note de la page 189 ne sont pas suffisamment explicites. Mais, tels qu'ils sont, les renseignements donnés par M. Adjarian méritent confiance; or, ils sont d'une haute importance, et pour l'histoire de l'arménien, et pour la linguistique générale. Il y a d'autant plus lieu d'y insister ici que, écrit en arménien moderne et publié à Vagharshapat, le livre risque malheureusement de se répandre peu.

Le consonantisme du dialecte du Karabagh présente de graves innovations. Des trois séries de consonnes de l'arménien ancien :

sourdes.......	(*p*) պ, (*t*) տ, (*k*) կ, (*c*) ծ, (*č*) ճ,
sonores.......	(*b*) բ, (*d*) դ, (*g*) գ, (*j*) ձ, (*ǰ*) ջ,
sourdes aspirées.	(*ph*) փ, (*th*) թ, (*kh*) ք, (*ç*) ց, (*ç̌*) չ;

le dialecte n'a conservé que deux : la première et la seconde se sont confondues, les sonores devenant sourdes et se confondant ainsi avec les sourdes պ, տ, կ, ծ, ճ, soit *p, t, k, c, č,* et les sourdes devenant sonores après les nasales : մպ (*mp*) et մբ (*mb*) donnent *mb*, նճ (*nč*) et նջ (*nǰ*) donnent *nǰ*, etc. Après *r*, les sonores sont devenues sourdes aspirées; ainsi րբ (*rb*) est représenté par *rph*, րձ (*rj*) par *rç*, etc. Dans chaque cas, le traitement de toutes les consonnes d'une même série est rigoureusement parallèle et ce parallélisme rigoureux, qui ne saurait d'ailleurs surprendre le linguiste, habitué à en constater partout de semblables, n'est pas suspect ici; l'auteur ne l'a même pas signalé; il s'est borné à indiquer les faits relatifs à chaque consonne isolément, en étudiant chacune à son rang alphabétique, et c'est seulement en les rapprochant qu'on arrive à reconnaître l'identité du traitement des consonnes d'une même série dans une même position.

Le trait le plus original et le plus curieux de la phonétique du dialecte est le traitement de la gutturale sonore *g* (գ). Tandis que *k* (կ) et *kh* (ք) conservent leur ancienne articulation, le *g* (գ) se mouille et s'altère en *k'*, *g'*, que M. Ad-

jarian note par կյ, գյ. Cette altération n'est pas de même espèce que les altérations analogues qu'on observe dans l'histoire des langues indo-iraniennes, des langues romanes, des langues slaves, des langues baltiques et de beaucoup d'autres, l'anglo-saxon par exemple, car elle n'est pas déterminée par la nature des voyelles qui suivent la gutturale; elle a lieu aussi bien devant *u, o, a* que devant *i* et *e*; c'est une altération spontanée du *g*, et par exemple *gal* est représenté par *k'al*, *gol* par *k'oγ*, *grel* (prononcé *gərel*) par *k'ərel*; après *n*, on trouve *g'*; ainsi, *žáṙang'*, de *žaṙang*, et, à la fin des mots, après voyelle quelconque, *k'h* : *ərkávak'h*, de *sarkawag*; *ek'h*, de *ēg*; etc. La mouillure spontanée du *g* n'est pas spécialement propre au dialecte du Karabagh; on la retrouve à Agulis (Մարգուեանց, Ագուլեցոց բարբառը, p. 57 et suiv.) et à Van (voir Adjarian, *Lautlehre des Van-dialekts*, dans la *Zeitschrift für armenische philologie*, I, 126 et 137). Le fait que la sonore gutturale *g* soit modifiée dans un dialecte où les autres sonores et les autres gutturales restent intactes n'a rien de surprenant : on sait en effet que les occlusives sonores se prononcent avec une pression très faible des organes d'occlusion et que, parmi celles-ci, la gutturale est particulièrement sujette à altération; dans les dialectes slaves qui ont conservé sans changement les occlusives sonores *b* et *d*, l'occlusive *g* a été remplacée par la spirante correspondante *γ*, ainsi en tchèque et en petit russe, où ce *γ* est noté par *h*, et aussi dans des parlers slovènes (voir Baudouin de Courtenay, *Archiv für slavische philologie*, VII, 389). Pour que le *g* prononcé avec une aussi faible pression vienne à se mouiller, il suffit qu'il se prononce en avant dans la bouche; or, M. Rousselot a eu occasion de rencontrer en effet des parlers fort différents les uns des autres où *g* a son point d'articulation en avant du *k* (voir *La Parole*, année 1901, p. 452). Ce qui montre bien que la faiblesse de la pression de la langue est ici en jeu, c'est que, dans le dialecte de Van, où *g* est représenté par *k'*, l'aspirée *kh*, pour laquelle la pression est également faible, est repré-

sentée par *k'h*, alors que *k* reste inaltéré. D'un autre côté, outre les faits slaves déjà cités, la facilité avec laquelle les gutturales deviennent spirantes est indiquée par plusieurs observations; ainsi, M. Josselyn a étudié un Siennois chez qui *p* et *t* intervocaliques restent occlusifs, tandis que *k* intervocalique est représenté par la spirante gutturale *x* (voir Josselyn, *Étude sur la phonétique italienne*, p. 45); c'est donc par la gutturale qu'a commencé le passage toscan de *p*, *t*, *k* intervocaliques aux spirantes correspondantes *f*, *þ*, *x*; la faiblesse caractéristique de l'articulation des gutturales apparaît mieux encore si l'on considère les spirantes; en germanique, où les spirantes *f* et *þ* du germanique commun se sont bien maintenues dans tous les dialectes, la spirante gutturale **x* a partout abouti à la simple aspiration *h*; de même dans les dialectes italiques *f* et *þ* ont donné *f*, mais *x* a donné *h*; ainsi lat. *ferō* et *fūmus* en regard de grec *φέρω* et *θῡμός*, mais *hiems* en regard de *χειμών*; en douala, où les occlusives sourdes du bantou commun *p*, *t*, *k* (conservées en héréro et en souahéli, par exemple), après avoir passé par *ph*, *th*, *kh*, et de là par *f*, *þ*, *x*, sont devenues sonores, comme le *þ* germanique en vieux haut allemand, les sonores *f* et *þ* sont représentées par *w* et *l*, mais la sonore *γ* attendue est tombée purement et simplement (Meinhof, *Grundriss einer lautlehre der Bantusprachen*, p. 194). — Ces observations éclairent complètement une des innovations les plus importantes de l'arabe : le *g* sémitique commun est représenté en arabe par *ǰ* (ج), alors que le *k* y a parfaitement subsisté; or *ǰ* est, on le sait, l'un des termes ultérieurs de l'évolution qui commence par *g'*. Et en arabe et dans les dialectes arméniens, le point de départ de l'altération est le même; on est ici en présence de deux changements indépendants qui se sont réalisés par le même procès.

L'altération de *g* en *g'* n'a pu avoir lieu que dans des parlers où les gutturales ont le caractère prépalatal : en slave, où les gutturales *k* et *g* sont nettement postpalatales, le *g* n'a pu perdre dialectalement son caractère occlusif devant

voyelle quelconque qu'en devenant spirante et non en devenant *g'*. Or, de plusieurs des changements phonétiques indiqués par M. Adjarian, on peut conclure que les gutturales du dialecte du Karabagh étaient des prépalatales. Les gutturales autres que *g* y sont en effet sujettes à se mouiller en diverses situations particulières. Après *i*, *-kh* final donne *k'h*; ainsi *hérik'h* de *herikh* (հերիք); et *k* final donne *g'*, ainsi *cáyeg'* de *calik* (ծաղիկ); et de même à Agulis, d'après Sargseanc (*loc. cit.*, p. 62-64); au contraire, après *a* ou *e*, les anciens *kh* et *k* subsistent; ainsi *irekh* de *erekh* (երեք), *çirek* de *çerek* (ցերեկ), *tétrak* de *tatrak* (տատրակ), etc.; la mouillure d'une gutturale par une voyelle précédente est un phénomène déjà bien connu et dont M. Baudouin de Courtenay a établi la réalité dans un article des *Indogermanische forschungen*, IV, p. 46 et suiv. (pour des exemples anglo-saxons, cf. Bülbring, *Altenglisches elementarbuch*, I, p. 198 et suiv., § 494 et suiv.); elle doit être fort ancienne dans le dialecte du Karabagh, car, si elle n'a pas eu lieu après l'*e* ouvert (ե) de l'ancien arménien, on la rencontre après l'*ē* fermé (է), qui provient en principe d'une diphtongue **ey* : *šeyg'* de *šēk* (շէկ), *yéreg'* de *erēk* (երէկ); or, *e* et *ē* (ե et է) ont par ailleurs le même traitement dans ce dialecte comme dans les autres dialectes arméniens. Un second cas où une gutturale s'est mouillée dans le dialecte est celui du groupe *-nkn*, qui donne *-yn*; ainsi *cunkn* (ծունկն) est représenté par *cóynə*.

On voit de quel intérêt est pour la phonétique générale l'évolution du consonantisme dans le dialecte si soigneusement étudié par M. Adjarian. En dehors même des grands faits qui viennent d'être signalés, beaucoup de détails mériteraient d'être indiqués ici. En voici quelques-uns :

Les occlusives sourdes aspirées perdent leur aspiration après une spirante : *xth* (խթ) devient *xt*; ainsi *thulth* (թուղթ) est représenté par *thóxt*, si bien que, après *x*, les trois types d'occlusives anciennes sont représentés par les sourdes : *ld* (ղդ), *lt* (ղտ) et *lth* (ղթ) ont également abouti à

xt; *očxar* (ուխտաւոր) aboutit à *wẹxčar*, tout comme *aljik* (աղջիկ) à *áxčig'*. Un ancien **yalth(a)nel*, substitué à *yalthel*, est ainsi devenu **yaltnel*, d'où *yéxnel*, avec changement, normal dans le dialecte, de *tn* en *nn* et simplification de *nn* en *n* après consonne. De même après des spirantes autres que *x*; ainsi après *š* : *ačkh* (աչք) est représenté par *ašk*. Il s'agit ici de ces *différenciations* de phonèmes contigus dont un aperçu a été donné dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, XII, 14 et suiv.

Le groupe *ngn*, c'est-à-dire *ṅgn* avec *n* gutturale, a donné *γn*, dans *káγnel* de *kangnel* (կանգնել) et dans *çγnel* de *çnknel* (ցնկնել) : en réalité, la nasale gutturale *ṅ* a été dissimilée en ղ (anciennement *ł*, c'est-à-dire *l* vélaire, puis *γ*, c'est-à-dire la spirante gutturale sonore) par la nasale suivante, dans les conditions de la loi XII de M. Maurice Grammont (*Dissimilation consonantique*, p. 60 et suiv.); le *g* dont l'implosion se confondait avec celle de la nasale gutturale précédente et dont l'explosion était dissimulée par la nasale suivante n'a pas conservé d'articulation propre.

Le groupe très étrange *šx* que présentait l'arménien ancien a été renversé en *xš*; ainsi *ašxarhkh* (աշխարհք) est devenu *áxšarkh* (sur le caractère anomal de ce groupe, cf. *Mém. Soc. ling.*, XII, p. 18 et 25).

M. Adjarian s'est abstenu à dessein de faire, à propos de son dialecte, une grammaire comparée des dialectes arméniens et s'est contenté de rapprocher l'état actuel de celui que présente l'ancien arménien. Dans la plupart des cas, ce procédé, qui est le plus pratique, n'a pas d'inconvénients; toutefois, il a le défaut de faire apparaître comme des anomalies propres au dialecte certaines particularités dont l'explication est inconnue, mais qui se retrouvent sur les points les plus divers du domaine arménien; par exemple, *l* de *əlabástrak* n'est pas une innovation propre au dialecte du Karabagh en regard de l'ancien *napastak* (նապաստակ) et se retrouve ailleurs; voir Л. Мсеріанцъ, *Этюды по армянской діалектологіи*, I, 135, et Karst, *Histor. gramm. d. Kilikisch-*

armenischen, p. 101 n. et 132. L'*u* de *ánguč* et de *zémkhuç̌*, en regard de v. arm. *akanǰkh* (ականջք) et *zokhanč̣* (զոքանչ), est propre au dialecte du Karabagh, mais la transposition de la nasale est générale (voir Karst, *loc. cit.*, p. 105 et la bibliographie citée chez cet auteur).

Le vocalisme du dialecte n'est pas moins intéressant que le consonantisme, mais il présente beaucoup plus de difficultés. Sur un grand nombre de points, M. Adjarian n'a pas réussi à déterminer les lois des changements dont il donne des exemples, et peut-être ceci provient-il dans une certaine mesure de ce qu'il envisage le dialecte de toute une province et non, comme il serait désirable, le parler d'une localité bien déterminée.

Ainsi que l'auteur l'a fort bien montré, le vocalisme du dialecte du Karabagh, comme de celui d'Agulis, est déterminé par la place de l'accent qui tombe, en règle générale, non sur la dernière syllabe du mot, comme en ancien arménien et en arménien moderne occidental, mais sur l'avant-dernière. Cette innovation d'accentuation, que M. Adjarian attribue avec beaucoup de vraisemblance à une influence de populations de langue caucasique, est fort ancienne, car elle est antérieure aux chutes de voyelles intérieures qui se sont produites sous l'influence de l'accent; ainsi un ancien **àrtasúnkh* est devenu dans la plupart des dialectes *àrçúnkh*, qui est déjà la forme de l'arménien de Cilicie au moyen âge et qui a subsisté dans les dialectes à accent sur la finale et accent secondaire sur l'initiale; au contraire, dans le Karabagh, le même mot est *ərtásunkh*; l'ancien *bàžanél*, représenté en occident par *pàžnél*, est dans le Karabagh *pəžénel*; l'ancien *màtanóç*, représenté en occident par *màdnóç*, est *mnnánuç*; un ancien *sòvoríl*, représenté en occident par *sòrvíl*, est *səvérel*, etc. : les effets de l'accent ont été les mêmes que dans les autres dialectes, mais ils se sont produits à d'autres places. On voit ici bien à plein à la fois l'indépendance et le parallélisme du développement des divers dialectes d'une même langue.

Les diphtongues de l'ancien arménien ont toutes été remplacées par des voyelles simples dans le Karabagh comme ailleurs : *ay* (այ) et *ea* (եա) par *e*, *iw* (իւ) et *oy* (ոյ) par *ü*, *aw* (աւ) par *o*, etc.; à cet égard, l'arménien n'a fait que continuer un développement commencé dès avant la période historique, car le *ē* (է) de l'ancien arménien n'est déjà qu'une simplification d'une diphtongue *ey*; ainsi *berē* (բերէ) représente **bere-y* (*բերե-յ) parallèle à *ala-y* (աղա-յ). — Dans l'exposé qu'il a donné des diphtongues, M. Adjarian a eu deux torts graves. D'abord, il n'y a pas fait figurer *aw* (աւ); or, la graphie օ de la diphtongue *aw* date seulement du moyen âge et la simplification de *aw* en օ, bien que générale et commune à tous les dialectes, rentre par suite dans le groupe des changements postérieurs à la fixation de l'ancien arménien que M. Adjarian étudie dans son ouvrage; et même les deux éléments sont restés distincts dans un cas, celui où *aw* (աւ) se trouve être initial d'un monosyllabe : *awj* (աւձ) est représenté par *oxce*, c'est-à-dire que le *w* est devenu spirant et naturellement sourd devant *c* et, comme le dialecte ne possède pas *f* dans les mots originaux, la spirante gutturale *x*, la seule qu'il connût, a été substituée à *f*; ceci n'est pas fortuit, car *ewthn* (եւթն), que M. Adjariau a le grand tort d'orthographier à la manière récente եօթն, est représenté par *oxtə*, avec le même traitement *x* du *w* dans la diphtongue initiale d'un monosyllabe : le dialecte a donc bien reçu *aw* (աւ) et *ew* (եւ) avec leur valeur originelle de diphtongues. Dans les deux mots *oxcə* et *oxtə*, la voyelle initiale de la diphtongue montre déjà le changement de timbre qui est la condition préliminaire de la simplification ultérieure; *oxcə* repose sur **owj* et non pas directement sur *awj*. — En second lieu, M. Adjarian commet l'erreur de tenir *y* (յ) et *w* (ւ) ou *v* (վ) pour des seconds éléments de diphtongues dans nombre de cas où ils sont consonnes, comme հայերէ, աւետարան, լաւ, պատիւ, պողովատ, etc.

Les voyelles ont subi des actions si variées, si nombreuses

et si complexes, qu'il a été impossible à l'auteur de rendre compte de toutes leurs altérations. Néanmoins les faits curieux ne manquent pas non plus ici. La dissimilation vocalique, en particulier, est illustrée par des exemples très nets, surtout dans le cas de *e* : si deux syllabes successives ont *e*, le premier de ces *e* est changé en *i*, même s'il porte l'accent; ainsi *tírev* de *terew*, *çirek* de *çerek*, *thíthev* de *théthew*, etc. Une dissimilation analogue a sûrement joué un rôle dans les transformations compliquées de l'*a*; ainsi *tétrak* de *tatrak*, *pérak* de *barak*, *térman* de *darman*, *pénal* de *banal*, *pékla* de *baklay*, etc.

M. Adjarian laisse subsister des difficultés de détail dont il eût pu donner la solution. Par exemple, l'*i* de *krìštak* ne représente pas l'*e* de l'ancien *hreštak*; la forme *krištak*, qui est sans doute contemporaine de *hreštak*, et qui, loin d'être propre au dialecte du Karabagh, se retrouve dans beaucoup d'autres et apparaît déjà dans le manuscrit de l'évangile de Moscou, sort de **hrèštak* : *hreštak* et **hrèštak* ont tous les deux été empruntés à un iranien **frēštak* (voir Hübschmann, *Armen. gramm.*, I, p. 184); le *e* (է) du second est le représentant normal d'un *ē* (ancien *ai*) iranien; le *e* du premier représente aussi *ē* devant un groupe de consonnes. C'est ainsi que iran. *ō*, issu de *au*, est représenté par *o* (ո) et non par *oy* (ոյ) dans *šnorh*; et, mieux encore, iran. *dēv* est représenté par *dew* (դեւ) au nominatif, où il est en syllabe fermée puisque le *w* termine le mot, et par **dēw-*, d'où *diw-* aux autres cas, génitif *diwi* (դիւի). — L'*i* de *parikam* n'est pas l'*e* de *barekam*, mais l'*i* du simple *bari* restitué. — L'*i* de *g'əré'ki*, *k'əréki* n'est pas le *e* de *kiraké* (կիրակէ), mais l'*i* d'une forme *kiraki* (grec κυριακή), qui se retrouve ailleurs, notamment à Mouch (Msérianc, *loc. cit.*, I, 16).

Il y a d'autre part des traitements contradictoires dont il n'est pas impossible d'apercevoir la raison. Ainsi *u* tend à être remplacé par *o*, de même que *i* par *e*; mais *o* ne se trouve guère que sous l'accent; ainsi *glux* est représenté par *k'əlóx*, *utel* par *otel*, etc.; dans la syllabe inaccentuée, *u* sub-

siste : *héru* de *heru*; pour interpréter correctement ce fait, il suffit de le rapprocher de la représentation par *u* de l'ancien *o* là où, dans le dialecte, il est inaccentué : *yéxtut* de *altot*, *háyuy* de *xaloł* (avec *h* au lieu de *x* par dissimilation), etc. et, pour le noter en passant, on s'explique ainsi l'absence de dissimilation vocalique dans un cas comme celui de l'ancien *ōroroc* donnant *ərórục*. — La persistance de *u* dans *hum* n'est pas non plus surprenante, si l'on constate que *o* devient *u* devant *m* dans *mum* de *mom*, *cum* de *com*, *k'úmaš* de *gomēš*, etc.

Devant *r*, *o* devient *ő*, ainsi *cőr* de *jor*; de même, *u* devant *r* devient *ű*; ainsi *čűr* de *jur*, et l'on conçoit alors que le *u* accentué devienne *ő*, puisque le traitement normal de *u* accentué est *o* : *őrphàth* de *urbath*, *őriš* de *uriš*, *hollőrel* de *olorel*, etc. De même un *a* passe à *å* devant *r* : *k'årunkh* de *garunkh*, *zårthun* de *zarthun*. On trouve *e* dans des mots où *r* a disparu par dissimilation, comme dans *pécűr* de *barjr*, ou par assimilation à la consonne suivante, comme dans *éžan* de *aržan*; et parfois le degré *i* est atteint : M. Adjarian signale *ížan* à côté de *éžan* et *pih* de *barh*, *bah* (Hübschmann, *Armen. gramm.*, I, 427). La liquide *r* a donc altéré en un même sens *u*, *o* et *a* précédents.

Un *o* devient *ẹ* par différenciation après *v*; ainsi dans *šnəhávẹr* de *šno(r)hawor* (p. 80; mais *šnəhávur*, p. 134, sans explication), *səvẹ́rel* de *sovoril*, *wẹy* de *hoł* (*ho-* étant devenu **hwo-* dans ce dialecte, comme dans beaucoup d'autres), etc.; l'anomalie de *həlévur* issu de *alewor* provient sans doute d'une dissimilation : *wo* n'a pas évolué vers *wẹ* après un *e*.

Dans tout cet exposé du vocalisme, l'auteur s'est trouvé aux prises avec des difficultés graves : les actions les plus diverses se croisent, se contrarient ou se renforcent les unes les autres, et il est infiniment malaisé, souvent impossible, de démêler à quelle cause particulière est due chaque innovation du dialecte. En donnant les matériaux et en en faisant un premier classement, M. Adjarian a rendu déjà un grand service. Mais la question appelle une nouvelle étude, qu'elle mérite amplement.

L'ouvrage se termine par une esquisse, un peu sommaire, de la morphologie et par un texte qui donne une idée de l'aspect général et de la syntaxe du dialecte.

Les indications précédentes permettent d'entrevoir le vif intérêt de l'étude publiée par M. Adjarian; elles n'ont pu laisser deviner quelle impression de scrupuleuse probité scientifique produit l'ouvrage : M. Adjarian n'a pas toujours découvert l'explication des faits qu'il signale, mais il n'en dissimule aucun, et il ne propose une interprétation qu'autant qu'il est arrivé à un résultat vraiment précis et rigoureux. Son travail lui fait honneur et mérite hautement d'attirer l'attention.

A. Meillet.

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES DE HANOÏ,

SOUS LE PATRONAGE DU GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'INDO-CHINE.

Monsieur,

Comme suite à notre première circulaire, nous avons l'honneur de vous communiquer les articles suivants de l'arrêté de M. le Gouverneur général de l'Indo-Chine qui fixe les conditions dans lesquelles s'ouvrira et se tiendra, du 1er au 6 décembre 1902, le *Congrès international des Orientalistes de Hanoï* :

Article 6. Les membres du Congrès délégués officiellement par les gouvernements, administrations, sociétés et corps savants, recevront une réquisition qui leur donnera droit au passage gratuit, nourriture comprise, en première classe, sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

Cette réquisition leur sera délivrée, sur la présentation de

leurs cartes de délégués, au Service colonial, à Marseille, ou dans les Consulats français des ports d'embarquement.

ARTICLE 7. Les adhérents au Congrès sans délégation officielle recevront une réquisition qui leur donnera droit à une réduction de 33 p. 100 applicable au prix du transport et de la nourriture sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

ARTICLE 8. Les cartes de délégués et d'adhérents seront délivrées par les comités d'initiative et d'organisation, aux conditions qui seront fixées par ces deux comités.

ARTICLE 9. Les délégués ou adhérents se rendant des ports de l'Amérique du Nord en Indo-Chine par le Japon, recevront à Yokohama leur réquisition de passage. Arrivés à destination, ils seront remboursés de leurs frais de voyage entre leur port d'embarquement et Yokohama, savoir : les délégués en totalité et les adhérents dans la proportion de 33 p. 100. Les frais de leur voyage de retour leur seront payés, avant leur départ, dans les mêmes conditions.

ARTICLE 10. Des circulaires des comités d'initiative et d'organisation détermineront les détails d'exécution des présentes dispositions.

La cotisation, obligatoire pour tous les membres, est fixée à 20 francs; elle donne droit aux Comptes rendus du Congrès. — M. Ernest LEROUX, 28, rue Bonaparte, Paris, à été désigné pour être le trésorier et l'éditeur du Congrès.

Les adhésions des membres du Congrès, désireux de profiter des facilités accordées pour le voyage, par le Gouvernement général de l'Indo-Chine, devront parvenir à M. Henri CORDIER, rue Nicolo, 54, Paris (16e), *avant* le 31 août 1902.

La date exacte du départ de Marseille, qui aura lieu au commencement de novembre, sera ultérieurement fixée.

Au cas où vous auriez des observations à nous soumettre ou des questions à nous adresser, nous vous prions d'entrer

en rapport avec l'un des deux secrétaires du comité d'initiative :

M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, Paris (16e).

Et M. Louis Finot, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, Saïgon.

COMITÉ D'INITIATIVE.

Président : M. E. Senart, de l'Institut.

Secrétaire général : M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes.

Membres : MM. Barbier de Meynard, Barth, Bréal, Docteur E.-T. Hamy, de l'Institut; MM. Ed. Chavannes et Sylvain Lévi, professeurs au collège de France; Bonet, Lorgeou, Léon de Rosny, Vinson et Vissière, professeurs à l'École des langues orientales vivantes; E. Aymonier, directeur de l'École coloniale; Ch. Lemire, résident honoraire de France en Indo-Chine; E. Guimet, directeur du musée Guimet; Victor Henry, professeur à l'Université de Paris; Maurice Courant, maître de conférences à l'Université de Lyon.

Paris, le 1er mai 1902.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIX, IXe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN
HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XIX

Nº 3 — MAI-JUIN 1902

Tableau des jours de séance pour l'année 1901.

Les séances ont lieu le second vendredi du mois, à 4 heures et demie, au siège de la Société, rue de Seine, nº 1.

JANVIER.	FÉVRIER.	MARS.	AVRIL.	MAI.	JUIN.	JUILL.-AOÛT-SEPT.-OCT.	NOV.	DÉC.
10	14	14	11	9	Séance générale.	Vacances.	14	12

Bibliothèque.

La Bibliothèque de la Société, rue de Seine, nº 1, est ouverte tous les samedis, de 2 heures à 6 heures.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES

RUE BONAPARTE, Nº 28

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822.
Abonnement annuel. Paris : 25 fr. — Départements : 27 fr. 50. — Étranger : 30 fr. — Un mois : 3 fr. 50.

COLLECTION D'OUVRAGES ORIENTAUX.

VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction, par MM. *Defrémery* et *Sanguinetti*, 1873-1879 (nouveau tirage), 4 vol. in-8°.......... 30 fr.

INDEX ALPHABÉTIQUE POUR IBN BATOUTAH, 1893 (2e tirage), in-8°..... 2 fr.

MAÇOUDI. LES PRAIRIES D'OR, texte arabe et traduction, par M. *Barbier de Meynard* (les trois premiers volumes en collaboration avec M. *Pavet de Courteille*), 1861-1877, 9 vol. in-8°.......................... 67 fr. 50

MAÇOUDI. LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT ET DE LA REVISION, traduction par M. le baron *Carra de Vaux*, 1 vol. in-8°.................... 7 fr. 50

CHANTS POPULAIRES DES AFGHANS, recueillis, publiés et traduits par *James Darmesteter*, précédés d'une introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1890, 1 fort vol. in-8°................ 20 fr.

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit publié pour la première fois, avec des introductions et un commentaire, par M. Ém. *Senart*.

Tome I. 1882, in-8°.................................. 25 fr.
Tome II. 1890, in-8°................................. 25 fr.
Tome III. 1898, in-8°................................ 25 fr.

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ARABIE (1883-1885), par *Charles Huber*, 1 fort vol. in-8° illustré de clichés dans le texte et accompagné de planches et croquis.. 30 fr.

PRÉCIS DE JURISPRUDENCE MUSULMANE, suivant le rite malékite, par *Sidi Khalil*. Nouvelle édition revue et augmentée, texte arabe maghrebin. In-8°. 6 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par *Reinaud* et *de Slane*. In-4°.. 24 fr.

RÂDJATARANGINÎ, ou Histoire des rois du Kachmir, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. *Troyer*. 3 vol. in-8°.................. 20 fr.

PUBLICATION ENCOURAGÉE PAR LA SOCIÉTÉ.

LES MÉMOIRES DE SE-MA TS'IEN, traduits du chinois et annotés par *Édouard Chavannes*, professeur au Collège de France. 10 volumes in-8° (en cours de publication).

Tome I. In-8°.. 16 fr.
Tome II. In-8°....................................... 20 fr.
Tome III, première partie. In-8°..................... 12 fr.
— deuxième partie. In-8°............................. 16 fr.
Tome IV. In-8°....................................... [illegible]

GÉNÉRAL L. DE BEYLIÉ.

L'HABITATION BYZANTINE,

RECHERCHES SUR L'ARCHITECTURE CIVILE DES BYZANTINS
ET SON INFLUENCE EN EUROPE.

Fort in-4°, en portefeuille, contenant 400 illustrations, dont 82 planches en phototypie hors texte.. 40 fr. 00

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

FAC-SIMILÉS
DES MINIATURES DES PLUS ANCIENS MANUSCRITS GRECS
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,
DU VI[e] AU XI[e] SIÈCLE,

PUBLIÉS
PAR M. HENRI OMONT,
DE L'INSTITUT.

Un volume grand in-folio, 76 planches avec texte explicatif........................ 50 fr. 00

Ce volume forme le complément des deux précédents : *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale. — Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule, de la Bibliothèque nationale, du IV[e] au XII[e] siècle.*

AL-MOSTATRAF,

OUVRAGE PHILOLOGIQUE, ANECDOTIQUE, LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE,
PAR L'IMÂM SIHÂB AD-DÎN AHMED AL-ABSIHI,
TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS DE L'ARABE,
PAR G. RAT.
Tome II.

Un fort volume in-8° de 838 pages.. 15 fr. 00

CH. GUIGNEBERT.

TERTULLIEN,

ÉTUDE SUR SES SENTIMENTS À L'ÉGARD DE L'EMPIRE ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.
Un volume in-8° de XXIV-616 pages.. 12 fr. 00

TRAITÉ DES MONNAIES GRECQUES ET ROMAINES,

PAR ERNEST BABELON,
MEMBRE DE L'INSTITUT, CONSERVATEUR DU CABINET DES MÉDAILLES.

PREMIÈRE PARTIE,
THÉORIE ET DOCTRINE,
TOME PREMIER.

Un fort volume petit in-8° à deux colonnes, figures dans le texte........................ 30 fr. 00

